



٥٠٢

بِقَضَائِي الشَّرْعِيَّةِ
فِي

بَيْتِ الْمَسْكُونَةِ

الْحَمَامَاتِ وَالْبَيْتِ

الْمَسْكُونَةِ الْفَائِزِ الْمَسْكُونِ

بِقَضَائِي الشَّرْعِيَّةِ
فِي بَيْتِ الْمَسْكُونَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة: الاجارة الاجتهاد و التقليد

كاتب:

محمد الفاضل اللكرانى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٧	تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: الاجارة الاجتهاد و التقليد
٧	اشارة
٧	المقدمة
١٠	[وجوب التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط لغير المجتهد]
١٩	[في جواز العمل بالاحتياط]
١٩	اشارة
٣٦	معنى التقليد
٥٢	شرائط مرجع التقليد
٦٥	[العدول من مجتهد إلى آخر]
٧٦	تقليد الأعلم
٩٤	[إذا كان الأعلم منحصراً في شخصين و لم يتمكن من تعيينه]
٩٥	[في وجوب تقليد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم]
٩٦	جواز التبويض في التقليد
٩٧	وجوب الاحتياط في زمان الفحص
٩٨	[في تقليد غير الأعلم]
٩٩	[في ما إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل]
١٠٠	[موارد وجوب العدول إلى مجتهد آخر]
١٠١	[تقليد المجتهد الميت]
١١٩	[تعاقب تقليد الأموات]
١٢٤	[هل ينعزل الوكيل و المنصوب بموت المجتهد أم لا؟]
١٢٦	[صحة العمل في صورة اختلاف المجتهد حتى مع الميت]
١٢٧	[إذا قلّد مجتهداً من غير فحص]

- ١٢٨ [لو عرض للمجتهد ما يوجب فقهه للشرائط]
- ١٢٩ [ما يثبت به الاجتهاد]
- ١٣٦ [عمل الجاهل القاصر و المقصر من غير التقليد]
- ١٤٠ [طرق ثبوت فتوى المجتهد و أخذ المسائل منه]
- ١٤٢ [لو تعارض نقل الفتوى]
- ١٤٣ [يجب تعلم المسائل التي هي مورد الابتلاء]
- ١٤٨ [العمل بلا تقليد مدة]
- ١٥٢ [الشك في صحة تقليده السابق]
- ١٥٤ [إذا مضت مدة من بلوغه و شك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا]
- ١٥٤ [العدالة في المفتي و القاضي و طرق ثبوتها]
- ١٥٥ [معنى العدالة]
- ١٨٩ [إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلم منه]
- ١٩٣ [ابتلاء المصلي في أثناء الصلاة بما لا يعلم حكمه]
- ١٩٤ [الوكيل عن الغير يعمل على رأى مجتهد]
- ١٩٥ [اختلاف المتعاملين في التقليد]
- ١٩٧ [معنى الاحتياط المطلق]
- ١٩٩ تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: الاجارة الاجتهاد و التقليد

إشارة

- سرشناسه : فاضل لنكراني، محمد، ١٣١٠ - ١٣٨٦.
- عنوان قرار دادی : تحرير الوسيلة . برگزیده . شرح
- عنوان و نام پديد آور : تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: الاجارة/ تاليف محمد الفاضل اللنكراني ؛ تحقيق مركز فقه الاثمة الاطهار .
- مشخصات نشر : قم : مركز فقهی ائمه اطهار (ع)، ١٣٩٢.
- مشخصات ظاهري : ٦٨٨ ص .
- شابك : ٩٧٨-٩٦٤-٧٧٠٩-٥٠٩
- وضعت فهرست نویسی : فييا
- يادداشت : عربي .
- يادداشت : کتابنامه: ص. [٦٦٩]-٦٧٦؛ همچنين به صورت زیر نویس .
- موضوع : خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهوری اسلامی ایران، ١٢٧٩ - ١٣٦٨ . تحرير الوسيلة -- نقد و تفسير
- موضوع : فقه جعفری -- رساله عملیه
- موضوع : اجاره (فقه)
- شناسه افزوده : خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهوری اسلامی ایران، ١٢٧٩ - ١٣٦٨ . تحرير الوسيلة . برگزیده . شرح
- شناسه افزوده : مركز فقهی ائمه اطهار (ع)
- رده بندی كنگره : BP١٨٣/٩/خ٨ت٣٠٢٣٧٢١٢ ١٣٩٢
- رده بندی ديویی : ٢٩٧/٣٤٢٢
- شماره كتابشناسی ملی : ٣٣٩٢٣٣١

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف بريته وأفضل أنبيائه محمد و على عترته و أهل بيته، و سيما ولي أمره و خاتم أصفينائه الحجة بن الحسن المهدي روي و أرواح العالمين له الفداء، و لعنة الله على أعدائهم و مخالفهم، الذين يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم و يأبى الله إلا أن يتم نوره و لو كره المشركون.

و بعد فمما من الله سبحانه تعالى على عبده الضعيف الدليل محمد الموحدي الشهير بالفاضل ابن العلامة الفقيه الفقيه آية الله المرحوم الشيخ فاضل اللنكراني قدس سره الشريف، و حشره مع من يحبه و يتولاه من النبي و الأئمة الطاهرين صلوات الله و سلامه عليه و عليهم أجمعين أن وفقه لشرح كتاب «تحرير الوسيلة» للأستاذ الأ-كبر زعيم الأمة الإسلامية، و قائد الثورة الدينية الإيرانية، محيي الشريعة، و مؤيد الدين، سيد الفقهاء و المجتهدين، آية الله العظمى الحاج السيد روح الله الإمام الخميني، أدام الله ضلاله الوارفة على رءوس الأمة الإسلامية، و متعمهم ببقاء وجوده الشريف.

و لو أريد الوقوف على شرح حاله و خصوصياته و كيفية قيامه في مقابل الاستعمار الذي أحاط بكل شيء و كل شأن و كل فرد من الشعب الإيراني، و مقابلته معه بحيث

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، المقدمة، ص: ٤

ساقه إلى الزوال و قطع أصوله و فروعه لاحتاج إلى تصنيف كتب متعددة ضخمة مشتملة على ما لم يكن معهوداً في التاريخ، و لا موجوداً في الكتب و لا- مسموعاً من الألسن، كيف و قد قطع الطاغوت الحاكم على إيران بأصله و فرعه مع كونه مستظهماً بالقدرة الحاكمة على أكثر بلاد العالم؛ و هي قدرة عظيمة جداً، و كان ذلك في أقل من عشرين سنة مع طول تاريخ الاستعمار، و عمدته ترجع إلى ما يقرب من الستين، و قد حكم فيها الملعونان «رضا خان و ابنه». و كان الثاني أسوأ من الأول و الأول أسوأ من الثاني، ففي هذه المدّة الصعبة قد قطعت فروع الدين واحد بعد آخر بحيث كاد أن تقطع بتمامها، و الأصول مشرفة على الزوال و الانقطاع، و لو كانت الحكومة بهذه الكيفية مستمرة إلى اثنتين أو ثلاث سنوات لم يبق من الإسلام حتى اسمه، و لا من القرآن حتى رسمه.

كيف لا و قد بدل التاريخ الهجري الإسلامي الذي هو من أعظم شعائر الإسلام و مظاهر المسلمين إلى تاريخ الكفر و الزندقه، و أمر بقتل المتظاهرين من الشعب المسلم من الروحانيين و غيرهم، و جرحهم و إيدائهم و حبسهم و إقصائهم من بلادهم إلى بلاد بعيدة غير قابلة للإقامة و السكن، و في اليوم الخامس و العشرين من شهر شوال المكرّم سنة ١٣٨٢ المصادف لوفاء الإمام السادس جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام)، حينما كانت المدرسة الفيضية المعروفة بقم، التي هي مركز العلم و معهد نشر المعارف الجعفرية و المآثر و العلوم النبوية مجتمعة فيها الطبقات المختلفة لإقامة العزاء على صاحب المذهب، فإذا تهاجم عليهم المأمورون من قبله و معهم أنواع السلاح، فكم من مقتول و مضروب و مجروح، و قد أحرقوا العمائم و الألبسة المقدّسة و كتب التفاسير و الروايات و الفقه و غيرها، بل و المصاحف على ما هو المشهور.

و لم يتجاوز عن شيء مما يوجب ضعف الدين و تزلزل عقيدة المسلمين، بل هيأ جميع الوسائل المنتجة لذلك، و أسس أصول التعليم و التربية التي هي الأساس لتمدّن كلّ قوم على مبني الاستعمار، و الانحراف عن الدين و العقيدة الإسلامية، بحيث قلما يتفق أن يتدين من كان تعليمه و تربيته على منواله و أساسه.

و في هذا الحال كان سعيه على تضعيف الروحانيين، و الفصل بينهم و بين الناس

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، المقدمة، ص: ٥

بتحقيقهم و التبليغ عليهم، و إراءتهم على خلاف ما هم عليه من ترويج الشريعة و تبليغ الحقيقة، و إرشاد الناس إلى كمالهم في الدنيا و الآخرة، مدّعياً للارتجاع فيهم و مضادّتهم للتمدّن و الرقي و الكمال و السعادة. و بالنتيجة كان مطيعاً لدستور المستعمرين، و مجرياً لأوامرهم و أنظارهم من دون تخلف و عصيان، و ذلك لأجل توقّف حكومته عليه و اشتراط بقائه به. □

و لكن مع ذلك تفضّل الله سبحانه على الشعب بأن أيقظهم عن نومة الغفلة و عدم الالتفات التي كانوا فيها عشرات السنين، و ذلك ببركة الروحانية و إرشاداتهم في طول سنين متعددة بطرق مختلفة من مكتوب و بيان و غيرهما.

و كانت القيادة و الزعامة في ذلك للإمام الخميني أدام الله ظلّه و أبقاه للإسلام و المسلمين، فقد أظهر علمه بعد ظهور البدع، و تحمّل لأجله مشاقاً كثيرة من حبس و إقصاء من «قم» إلى «تركيّا» ثم إلى «العراق» (١). ثم إخراجه منه و سفره إلى «باريس» و إقامته

(١) و في أواخر إقامته في العراق ابتلى ببلاء عظيم تحمّلها حقّ التحمّل، و صبر عليها حقّ الصبر؛ و هي وفاة قرّة عينه و نور بصره و ثمره فؤاده، العالم المجاهد، و الفاضل الكامل، الجامع للمعقول و المنقول، صاحب التأليف القيّمة و التصانيف الثمينه، صديقنا الأكبر آية الله الحاج السيد مصطفى الخميني قدّس سرّه الشريف، و حشره مع أجداده الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين و لم تُعلم علّة وفاته مع كونه صحيحاً سالمًا عن كلّ مرض، و قد لاقاه في ليلة وفاته جمع من أصدقائه معترفين بسلامته و عدم إحساسه للمرض بوجه. و المشهور أنّ العلّامة هي دسيّسة الحكومة الإيرانية الجائرة، و أمره بعض عمّاله و أياديه بذلك، و يؤيّد أنه قد لاقاه في أواسط الليلة

المذكورة بعض من لم يعرف إلى الآن، و الحق سيظهر يوم القيامة و المحاكمة فيه أيضاً.

و كان المرحوم في رأس أصدقائي من أول اشتغالي بتحصيل العلوم الدينية، و قد باحثت معه كتباً كثيرة من السطح و مباحث متعدّدة من الكتب الفقهية من الخارج، و لعمرى أنّه كان في قوة الذكاء و شدة الاستعداد قليل النظير، و في التأليف و الكتابة شديد التحمل، طيب الله ثراه و أعطى الصبر الجميل و الأجر الجزيل للمصابين به، سيّما والده الإمام أبقاه الله للمسلمين و الإسلام بحقّ النبيّ و الأئمة الكرام عليه و عليهم الصلاة و السلام.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، المقدمة، ص: ٦

فيه مدّة، و لكنّه في جميع تلك المدّة التي تزيد على خمس عشرة سنة، خصوصاً في أيام إقامته بباريس أيقظ الأئمة و أرشد الشعب، و كشف عن جنایات الحكومة و القدرة الحاكمة، و هداهم إلى طريق المبارزة و القيام في مقابلها، الذي هو الجهاد من المسلم في مقابل الكفر و الزندقة.

و نتيجة تلك الإرشادات تبّه الأئمة و خروجهم عن الغفلة، و توجههم إلى ما يجري عليه حال المملكة من إحاطة الاستعمار على جميع شئونها و جوانبها، و نهب المخازن و المعادن و المنايع بأجمعها، و في المقابل فقر الأئمة من جميع الجهات السياسيّة و الاقتصاديّة و الدينيّة و غيرها.

و بعد يقظتهم و قيامهم في مقابل الحكومة، و المظاهرات المتعدّدة المتعاقبة الموجبة للضحايا المتكثّرة، و استشهاد الذين يبلغ عددهم عشرات الآلاف، انهدم نظام الحكومة و انفصمت أركان السلطنة، بحيث اضطرّ من تقمّصها إلى الخروج من المملكة خروجاً لا رجوع بعده أبداً، و بذلك اختتم دوران الاختناق و الاستعمار، و لكنّه مع ذلك كانت بقاياها مانعة عن تشكيل الحكومة الجمهوريّة الإسلاميّة، و ذلك لأجل منعه عن رجوع الإمام إلى الوطن و إقامته مع الشعب، و لكن الممانعة قد ارتفعت بقيام الأئمة و مظاهراتهم، و لو تأخر رجوعه عن الزمان الذي رجع فيه لخيف على المملكة.

و بعد رجوعه و استقبال عدد كثير خارج عن حدّ العدّ و الإحصاء عنه أمر بتشكيل الحكومة المذكورة، و أمر بمتابعة الناس و إطاعتهم عنها، و بين أنّ الإطاعة عنها كالإطاعة عن مالك الأشتر حين ولّاه الإمام على (عليه السلام) على مصر.

و الأئمة بعد ذلك قد رأوا أنفسهم في مسير الدين الحنيف، و مجرى الشريعة المطهّرة، و محلاً لهداية الكتاب العزيز، و إن وقعت بعده أيضاً حوادث ناشئة من عروق الاستعمار و بقاياها، و لكن تلك الحوادث لم تتمكّن من تغيير مسير الأئمة، و لم توجب خللاً في طريق الحقّ الذي وجدته بعد قرون متعدّدة، سيّما في القرن الأخير الذي بلغ

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، المقدمة، ص: ٧

فيه الاستعمار المرتبة الكاملة و الاستثمار حدّاً ليس فوقه حدّ، فحمد الله تعالى على هذه النعمة الجارية على الأئمة بركة الإمام، و نسأل منه إتمامها باستقرار الحكومة الإسلاميّة بجميع جوانبها و شئونها، و قطع بقايا الاستعمار و عروقه، و أن تتصل هذه الحكومة بالحكومة المهديّة المنتظرة المسيطرة على جميع أقطار العالم إن شاء الله تعالى.

و أمّا ما يتعلّق بهذا الكتاب متناً و شرحاً فقد ألف الإمام الماتن دام ظلّه المتن، كما أفاده في مقدّمته في مملكة تركيا حين ما أقصى من إيران إليها، و إن وقع تكميله في النجف الأشرف بعد انتقاله منها إليه.

و أمّا الشرح، فقد شرعت فيه في بلدة «يزد» المعروفة بدار العبادة و الإيمان حين ما كنت مقيماً فيها بالإقامة الإجمالية من ناحية الحكومة الجائرة «١»، بعد ما أقمت في «بندرلنگه» من سواحل الجنوب ما يقرب من أربعة أشهر في أواسط الصيف، الذي تكون شدة حرارة الهواء فيها منضمة إلى شدة الرطوبة غير قابلة للتحمّل، و لأجله قد خفت على نفسي مكرّراً، و بعد الانتقال إلى البلدة المذكورة و الإقامة فيها شرعت في شرح الكتاب، و اشتغلت به جميع مدّة إقامتي فيها التي هي أكثر من سنتان و نصف، و وقّفت في تلك المدّة لتأليف مجلّدات متعدّدة منه، تعرّضت في آخر كلّ مجلد له، و استمرّ ذلك بعد تامة مدّة الإقامة و الرجوع إلى بلدة قم، إلى أن بلغ

إلى الآن اثني عشر مجلداً، نسأل الله تبارك و تعالی التوفيق للإتمام و لعله يبلغ أربعين مجلداً بحق النبي الصادق للشرع و الأئمة الكرام عليه و عليهم السلام و سمّيته ب «تفصيل الشريعة» في شرح «تحرير الوسيلة».

و قد بذلت الجهد في تبيين المطالب بعبارات قريبة إلى الطباع، و كلمات مقبولة عند السماع من دون إيجاز مخلّ و لا إطناب مملّ، و أسأل من القراء أن ينظروا

(١) لأجل المبارزة معه تبعاً و اقتداءً بالإمام.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، المقدمة، ص: ٨

بعين الإغماض. و أبتهل إلى الله أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، و أن يشتني حين تزلّ الأقدام على الصراط المستقيم، و أن يجعله تذكرة لي و تبصرة لغيري إنّه خير مسئول و مجيب.

قم الحوزة العلمية: محمّد الفاضل شوال المكرّم ١٣٩٩ القمريّة

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١

[وجوب التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط لغير المجتهد]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
المقدمة

اعلم أنه يجب على كلّ مكلف غير بالغ مرتبة الاجتهاد في غير الضروريات من عباداته و معاملاته و لو في المستحبات و المباحات أن يكون إماماً مقلداً أو محتاطاً بشرط أن يعرف موارد الاحتياط، و لا يعرف ذلك إلّا القليل، فعمل العامي غير العارف بمواضع الاحتياط من غير تقليد باطل بتفصيل يأتي (١).

(١) في هذا المقام جهات من الكلام:

الجهة الأولى: في بيان المراد من هذا الوجوب، لا ينبغي الإشكال في أن المراد منه هو الوجوب العقلي الذي مرجعه إلى إدراك العقل و حكمه بأنه بعد الالتفات إلى أصل التشريع، و حصول العلم إجمالاً بثبوت أحكام إلزامية كثيرة في الشريعة

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢

.....

المقدّسة، و لزوم رعايتها و التعرّض لامثالها؛ لعدم كون الناس مهملين في أمورهم، مفوضين إلى اختيارهم، مضافاً إلى التوعيد الثابت من الشرع قطعاً على ترك التعرّض للامثال و عدم المبالاة برعاية الأحكام، يلزم لأجل التخلص عن ترتب العقوبة و حصول الأمن من العذاب أن يمشى طريقاً يؤمّنه من ذلك.

فمرجع حكم العقل إلى صحّة عقوبة المولى لتارك هذا الطريق، و إلزامه إياه بالتخلّص عنها لو كان بصدد الفرار عن العقوبة و التخلص منها، و عليه فليس الثابت في هذا المقام إلّا إدراك العقل لذلك كسائر الأحكام العقلية، و إلّا فمن الواضح أنّه ليس له حكم إلزامي مولوي أصلاً، كما أنّه من الواضح أنّه ليس في المقام حكم وجوبي شرعيّ، و إن كان في إمكانه كلام يأتي.

ثمّ إنّ يقع الكلام بعد ذلك في أن الحكم العقلي المذكور و هو إدراكه لما أفاده في المتن ممّا مرجعه إلى لزوم اختيار أحد الطرق الثلاثة؛ من الاجتهاد و التقليد و الاحتياط في غير الضروريات من العبادات و المعاملات، و لو في المستحبات و المباحات هل هو على

نحو الوجوب التخييري؛ بأن كان حاكماً ابتداءً بلزوم التوسل إلى أحد الأمور الثلاثة بنحو التخيير، أو أن ما أدرك العقل لزوم مشيه من الطريق هو الأمر الجامع بين هذه الأمور؟

لا- ينبغي الإشكال في أن العقل لا يحكم ابتداءً بالتخيير بين الأمور المختلفة، بل إلزامه بأحد هذه الأمور إنما هو لأجل وجود جامع بينها يكون ذلك الجامع مؤثراً في حصول الأمن و تحقق التخلّص. نعم، الحكم بالتخيير إنما هو في النظر الثاني، و لحاظ المحققات كما فيما يشابه المقام من الأحكام العقلية.

و الظاهر أن العقلاء أيضاً لا يتجاوزون عن حدود هذا الحكم العقلي فيما يتعلّق بأموهم في الدنيا، فإنهم في تلك الأمور أيضاً إما أن يختاروا طريقاً علمياً موصلاً إلى ما هو المهم لهم، وإما أن يرجعوا إلى العالم الخبير بذلك الطريق و يقتفوا أثره، وإما تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٣

.....

أن يختاروا الاحتياط بمشى جميع الطرق المحتملة و رعايه تمام الجوانب.

ثم إنه هل يمكن أن يكون وجوب هذه الأمور الثلاثة وجوباً شرعياً أم لا؟ قد يُقال بعدم الإمكان كما في شرح بعض السادة الأعلام على كتاب «العروة الوثقى» على ما في تقريراته. و ملخص ما أفاده في هذا المقام أن الوجوب الشرعي إن كان المراد به هو الوجوب النفسي، فتارة يكون هذا الوجوب بلحاظ وجوب تعلّم الأحكام نفسياً، و أخرى بلحاظ المصالح الواقعية الباعثة على جعل الأحكام.

فعلى الأول لا يتصور ذلك في الاحتياط؛ لأنه عنوان لنفس العمل، بل في التقليد بناءً على المختار فيه من أنه العمل عن استناد.

و على الثاني لا يتصور في الاجتهاد لأنه طريق لمعرفة الأحكام، و لا يتم في الاحتياط لعدم الدليل على وجوبه شرعاً.

و إن كان المراد به هو الوجوب الطريقي أعني الإيجاب بداعي التنجيز أو التعذير فإن أريد به وجوب تعلّم الأحكام فهو لا يتصور في الاحتياط بل في التقليد على المختار، و إن أريد به الوجوب بلحاظ التحفظ على الملاكات الواقعية فلا يصح في شيء من الأمور الثلاثة؛ لعدم كونها طريقاً إلى الواقع، و إنما الطرق هي الأمارات و الأصول بالإضافة إلى المجتهد، و فتوى المجتهد بالنسبة إلى المقلد.

و إن كان المراد به هو الوجوب الغيرى فلا- يتصور له معنى في المقام؛ لأن شيئاً من الأمور الثلاثة لا يكون مقدّمة وجودية لواجب نفسى حتى يتّصف بالوجوب الغيرى من قبله «١». انتهى.

و يرد عليه مضافاً إلى أنه لا يلزم في الواجبات الشرعية أن يكون الأمر الذى بلحاظه تعلّق الوجوب بها معلوماً لنا حتى يتردّد في المقام في أن الوجوب المتعلّق بأحد هذه الأمور الثلاثة على سبيل التخيير لا محالة، بناءً على كونه شرعياً كما هو المفروض هل هو بلحاظ كذا أو كذا؟ بل البحث إنما هو في إمكان ذلك شرعاً

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٧١٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٤

.....

و استحالته، و نحن لا نرى وجهاً لعدم الإمكان، فإنه لو دلّ دليل شرعى كآية أو رواية مثلاً على وجوبها كذلك فأى مانع يمنع عنه و يوجب التصرف في دلالته أو سنده مثلاً. أنه ناشئ من عدم حمل العبارة على ما هو مقصود الماتن (قدس سرّه)، فإن الظاهر أن متعلّق الوجوب في جميع الأمور الثلاثة إنما هو العمل؛ يعنى أن المكلف يجب عليه في مقام العمل إما أن يعمل على طبق اجتهاده أو تقليده،

أو يراعى الاحتياط في هذا المقام، و عليه فالتفكيك بين هذه الأمور من جهة كون الاحتياط عنواناً لنفس العمل و كذا التقليد على مختاره، و الاجتهاد طريق لمعرفة الأحكام و لا- يكون عنواناً لنفس العمل ممّا لا وجه له من جهة ما هو المقصود من العبارة، بل لا محيص عن الحمل على العمل.

ضرورة أن العقل الحاكم بالوجوب لا يحكم بكفاية الاجتهاد بمجرّده؛ لعدم تأثيره كذلك في امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال، بل المؤثر إنّما هو العمل على طبق الاجتهاد، فلا مناص من حمل العبارة على العمل، و إن كان الجمود على الظاهر ياباه كما هو ظاهر. ثمّ التمسك في مقام الاستدلال على إثبات الاستحالة و عدم الإمكان بعدم وجوب الاحتياط شرعاً فيه ما لا يخفى من الغرابة، كما أنّ دعوى استلزام الوجوب الشرعى للتسلسل نظراً إلى أنّه على تقدير كون الوجوب شرعياً لا بدّ و أن يكون المكلف في هذا التكليف أيضاً غير خال عن أحد الحالات الثلاثة، بخلاف ما إذا كان الوجوب عقلياً و واضحة الدفع، ضرورة أنّ اللابديّة المذكورة لا توجب الانتهاء إلى التسلسل، فأى مانع من أن تجرى هذه الحالات الثلاثة في هذا التكليف أيضاً، كما هو ظاهر.

و قد انقذح ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من تعلق الوجوب الشرعى بهذه الأمور الثلاثة. نعم، لا ينبغي الإشكال في أنّه على تقدير الوقوع يكون كسائر الأحكام الشرعية، فلا بدّ من أن يكون الوصول إليه إمّا بطريق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فتدبر.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٥

.....

الجهة الثانية: أنّه بناءً على كون المراد بالوجوب هو الوجوب العقلي الذي مرجعه كما عرفت «١» إلى إدراك العقل لزوم طي أحد هذه الطرق في مقام التخصّص عن عقوبة المولى و الفرار عنها كما هو الظاهر؛ لعدم الدليل شرعاً على ذلك، أو لاستحالة الوجوب الشرعى على الخلاف المتقدم هل هنا طريق رابع، أو أنّ الطرق منحصرة بهذه الأمور الثلاثة؟ لا ينبغي الإشكال في عدم الانحصار. ضرورة أنّ المكلف لو حصل له العلم بالتكليف و بخصوصياته من أىّ طريق حصل يكون حجّة عليه، و يلزم عقلاً متابعتة و اقتفاء أثره، و لأجل ذلك لا يكون المعصوم (عليه السّلام) خارجاً عن هذا الحكم العقلي، و إلّا فعلى ما هو ظاهر العبارة يكون خروج المعصوم (عليه السّلام) ممّا لا ينبغي الارتباب فيه.

و بالجملة: فمع حصول العلم الوجداني الذي هو أقوى الطرق لا وجه للزوم سلوك طريق آخر. نعم، هنا كلام في أنّ حجّية العلم هل يمكن أن تنالها يد الجعل إثباتاً أو نفيّاً أم لا؟ و التحقيق في محلّه. كما أنّه وقع الكلام أيضاً في إمكان عدم اجترأ الشارع بالعلم الحاصل من طريق خاص كالجفر و الرمل و أمثالهما و عدمه، و التحقيق أيضاً في محلّه.

هذا، و يمكن أن يقال بثبوت طريق خامس؛ و هو الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في بعض الموارد؛ و هو ما لا يكون للمكلف أيّة حجّة و لا يمكن له الاحتياط، فتدبر.

الجهة الثالثة: هل هذه الأمور الثلاثة التي يتطرّق بها في مقام التخصّص عن تبعه مخالفة تكليف المولى طولية مترتبة، أو أنّه في رتبة واحدة؟ ربّما يُقال بتقدّم الأخير أعنى الاحتياط على الأولين، نظراً إلى أنّ الاحتياط طريق عقلي يترتب عليه الأثر المترقّب قطعاً، و أمّا عدلاه فيحتاج إلى الجعل الشرعى و حكم الشارع بحجّية منشأ الاستنباط و كونه معتبراً عنده كما في الاجتهاد، و التقليد يتفرّع عليه، ضرورة أنّ المقلّد بالفتح لا يكون عالماً بالأحكام الإلهية

(١) في ص ٨

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٦

.....

بالعلم الوجداني إلاً نادراً، و عليه فمرتبة الاحتياط متقدّمة عليهما.

كما أنه ربّما يقال بتقدّم مرتبة الأولين على الاحتياط، نظراً إلى أنّ جواز الاحتياط حيث يكون محلّ الخلاف فلا بدّ من أن يكون المكلف مجتهداً فيه أو مقلّداً، ففي الحقيقة الواجب على المكلف إما الاجتهاد و إما التقليد، و على التقديرين فإن أدّى نظره أو نظر مقلّده إلى جواز الاحتياط يجوز و إلاً فلا.

و الظاهر فساد كلا القولين:

أما الأول: فلأنّ الاحتياج إلى حكم الشارع في باب الاجتهاد إنّما هو لتحقق موضوع الاجتهاد و صغراه، و أمّا الاكتفاء في مقام الامتثال بموافقة الطريق الذي حكم الشارع بجواز التطرّق به، و عدم المنع من انسلاكه فهو حكم عقلي يترتب على الحجية الشرعية، و الكلام إنّما هو في هذا الحكم لا في تحقّق الموضوع، و كذلك التقليد المتفرّع على هذا النحو من الاجتهاد، فإنّ الاجتزاء به من باب رجوع الجاهل في كلّ فنّ و صنعته إلى العالم به لا يكاد يكون الحاكم به إلاً العقل، كما هو غير خفي.

و أما الثاني: فقد ذكر المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) في رسالته الاجتهاد و التقليد أنّ كون المسألة خلافية نظرية لا يقتضى جريان التقليد فيه، قال: ألا ترى أنّ أصل التقليد خلافيّ جوازاً و منعاً، و مع ذلك لا يقتضى أن يكون تقليدياً، و كذلك تقليد الأعمى خلافيّ و مع ذلك ليس بتقليدي، إلى غير ذلك من النظريات و الخلافات، بل كونه تقليدياً يتبع أن يكون على طبق المورد حكم مماثل يمكن أن يكون العامي متعيّداً به و منشأً لحركته على طبقه، فلو لم يكن هناك حكم مماثل أو كان و لكن لم يمكن منشئته لحركة العامي للزوم المحال، فلا محالة لا يكون تقليدياً.

ثمّ قال ما ملخصه: إنّ للاحتياط حيثان:

إحداهما: الحيثية العارضة للاحتياط بعنوانه من وجوب شرعي حقيقي أو طريقي، أو حرمة نفسية بملاحظة انطباق عنوان مبغوض عليه.

ثانيتها: الحيثية المخرجة للاحتياط عن كونه احتياطاً؛ لأنّ الشارع

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٧

.....

لو تصرّف في مورده بنفي أو إثبات تعيّن أحد الطرفين شرعاً، فلا مورد للاحتياط عقلاً.

أما بلحاظ الحيثية الأولى فالمسألة تقليدية بلحاظ العارض لا المعروف، فترتب الأثر المترقب من العمل الاحتياطي غير منوط بالتقليد، و إن كان كونه فاعلاً للواجب أو تاركاً للحرام قابلاً للاستناد إلى فتوى المجتهد.

و أما بلحاظ الحيثية الثانية فالمسألة تقليدية من حيث نفس عنوان الاحتياط؛ لعدم تمكّن العامي من استنباط تمحض المورد للاحتياط إلاً بالرجوع إلى المجتهد، و لذا ذكرنا أنّ إجراء الأصول العقلية منوط بنظر المجتهد.

ثمّ قال: و التحقيق إنّ حرمة الاحتياط نفسياً و عدمها ليست مهمّة في مقام حصر طريق الامتثال في الاجتهاد و التقليد و عدمه، بل المهم ترتّب الأثر المترقب من المعاملة و العبادة على الاحتياط، و حيث إنّ فرض الاحتياط حقيقة هو فرض ترتّب أثر الواقع فلا محالة يؤول البحث إلى البحث عن تحقّق العبادة، كالمعاملة بالاحتياط و عدمه لأجل خصوصية مأخوذة في العبادة بحيث لا تتحقّق إلاً بالامتثال التفصيلي عن اجتهاد أو تقليد، كقصد الوجه على القول بأنّه كذلك، فهو في الحقيقة بحث عن قبول العبادة للاحتياط و عن التمكن منه في العبادة، و كونه كذلك لا يعلم إلاً بالاجتهاد و التقليد.

فمعنى التقليد حينئذٍ التعبد بعدم اعتبار تلك الخصوصية شرعاً، و لازمه إمكان الاحتياط لا التعبد بإمكانه و لا التعبد بجوازه شرعاً في قبال حرمة نفساً، كما أنّ معنى التقليد في مقام إجراء قاعده الاحتياط اللازم بحكم العقل هو التعبد بعدم الحكم شرعاً نفيّاً أو إثباتاً،

بحيث لا يكون مجرى للقاعدة الملزمة بالاحتياط عقلاً لا التعبد به شرعاً (١).

وما أفاده (قدس سرّه) وإن لم يكن بخال عن مناقشة بل مناقشات من حيث عدم نهوض دليل على ما جعله ضابطاً لكون المسألة تقليدية من لزوم

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٨١ ١٨٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٨

.....

ثبوت حكم مماثل على طبق المورد يمكن أن يكون العامي متعبداً به و منشأً لحركته على طبقه.

و من جهة تخصيصه الوجه في تعلق الحرمة النفسية العارضة للاحتياط بعنوانه بانطباق عنوان مبعوض عليه بعد احتمال كون الوجه مبعوضيته بعنوانه، كما لا يخفى.

و من جهة جعل الحيثية المخرجة للاحتياط عن كونه احتياطاً حيثية ثانية للاحتياط مع عدم معقولية ذلك، ضرورة أن الحيثية المعدومة للشئ لا تكون حيثية لنفس ذلك الشئ، مضافاً إلى أن تصرف الشارع في مورد الاحتياط بنفى أو إثبات إن كان معلوماً بالعلم الوجداني فهو يوجب خروج الاحتياط عن كونه كذلك. و أما إن لم يكن كذلك بل كان التصرف مقتضى الأمانة المعتبرة أو الأصل الشرعي فهو لا ينافي الاحتياط بوجه، و لا يوجب انهدام هذا العنوان أصلاً، و من بعض الجهات الآخر إلا أن مرجعه إلى أن الاحتياط المبحوث عنه في المقام ليس هو عنوان الاحتياط الذي وقع الاختلاف في جوازه و حرمة، بل المهم هو عدم انحصار طريق الامتثال بالاجتهاد و التقليد، و كفاية الاحتياط في ترتب الأثر المقصود من العبادة و المعاملة، و من الواضح عدم وقوع الاختلاف في هذه الجهة بل لا يعقل الخلاف فيه، و الإشكال على تقديره إنما هو في إمكان الاحتياط في العبادة مطلقاً أو في بعض الموارد، و هو يرجع إلى منع الصغرى و عدم إمكانها لا إلى المناقشة في الكبرى.

و بالجملة: فالاحتياط المبحوث عنه الذي هو أحد طرق الإجزاء عقلاً ليس هو عنوانه، بل ما يصدر من المكلف في الخارج بهذا العنوان، و يترتب عليه تحقق الأمور به قطعاً، و هذا لا تعقل المناقشة في الاجتزاء به، و الخلاف إما في جواز أصل

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٩

.....

العنوان، و إِمّا في إمكانه مطلقاً، أو في العبادة، أو في خصوص بعض مواردّها، و عليه فلا معنى للحكم بجريان التقليد أو الاجتهاد فيه مع انحفاظ الموضوع و إمكانه.

ثمّ إنّه على تقدير تسليم جريان الاجتهاد و التقليد في الاحتياط و افتقاره إلى أحدهما نقول: إنّ ذلك لا يوجب تأخر رتبته عنهما في مقام الامتثال، فإنّ المجتهد بعد ما أدّى نظره إلى الجواز يكون مخيراً عقلاً بين مراجعته الأدلّة و استنباط حكم المسألة منها، و بين أن يحتاط بإتيان كلا المحتملين مثلاً لأجل حصول العلم بإتيان الواقع.

هذا كله فيما يتعلق بتقدّم رتبة الاجتهاد و التقليد على الاحتياط و تأخرها عنه أو تساويهما، و كون الأمور الثلاثة التي يتطرق بها في رتبة واحدة.

في تقدّم الاجتهاد على التقليد و عدمه هل رتبة التقليد متأخرة عن الاجتهاد، أو أنّ رتبته متقدّمة عليه، أو أنّهما في رتبة واحدة و لا تقدّم لإحدى الرتبين على الأخرى؟

و التحقيق أن الكلام يقع تارة فيما هو مقتضى حكم العقل، و أخرى فيما هو مقتضى الأدلة الشرعية. أمّا من جهة حكم العقل فالظاهر أنه لا مجال للإشكال في تساوى الحالتين و عدم ثبوت مزيه في البين و عدم اختلاف الرتبين، ضرورة أن العقل لا يحكم إلّا بلزوم تحصيل العلم لأجل العمل أو الرجوع إلى العالم الخبير لأجله أيضاً؛ من دون ترجيح لأحدهما على الآخر.

و أمّا من جهة الأدلة الشرعية، فتفصيل الكلام فيها يتوقف على ملاحظة هذين تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٠

.....

الموضوعين، و معناهما و ملاحظة الآثار و الأحكام المترتبة عليهما.

فنقول: أمّا التقليد، فسيجيء البحث عن حقيقته عند تعرّض سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن له «١». و أمّا الاجتهاد فالمحكي عن الحاجبي «٢» و العلامة «٣» في تعريفه أنه استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، و عن غيرهما «٤» أنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن الأصل، فعلاً أو قوّة قريبه من الفعل.

و يرد على التعريف الأول و جوه من الإيراد عمدتها أن مجرد الظن بالحكم الشرعي من أى طريق حصل و من أى سبب تحقّق لم يقم على اعتباره دليل، بل قام الدليل على عدمه في بعض الموارد، كالظنّ الحاصل من القياس و الاستحسان، مضافاً إلى أن الأمانة المعتبرة الشرعية ربّما لا تفيد الظن الشخصي؛ لعدم مدخليته في اعتباره؛ لكون الملاك فيه هو إفادته للظن نوعاً.

و ما أفاده المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) «٥» و تبعه بعض الأعلام في شرح العروة على ما في تقارير بحثه من أنه لو أبدل الظن بالحكم بالحجّة على الحكم الشرعي لسلم من الإشكال «٦»، فيه: أنه و إن كان يسلم من بعض الإشكالات إلّا أنّ بعضها باق على حاله، ضرورة أن المقلد لو استفراغ وسعه في تحصيل فتوى مجتهده، التي هي حجّة على الحكم الشرعي يصدق عليه أنه استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم مع أنه لا يكون مجتهداً.

فالأولى الإعراض عن هذا التعريف الذي صار سبباً لطعن الأخباريين على الأصوليين منّا، و اعتراضهم عليهم بأنهم يعتمدون في الاجتهاد على مجرد الظن بالحكم من أى سبب حصل، سواء قام الدليل على اعتباره أو على عدم اعتباره، أو لم يقم دليل على شيء من الأمرين، و إلّا فالاجتهاد بمعناه الحقيقي الذي يرجع إلى القدرة على أخذ الحكم من المدارك المعتبرة، و الأدلة القابلة للاستناد من الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل لا مجال للإشكال فيه و لا محيص عن الالتزام به.

(١) في ص ٥٣.

(٢) مختصر المنتهى: ٢/ ٢٨٩، شرح مختصر الأصول: ٤٦٠، على ما في هامش كفاية الأصول: ٥٢٨.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٠.

(٤) زبدة الأصول، المنهج الرابع في الاجتهاد و التقليد: ١١٥.

(٥) كفاية الأصول: ٥٢٩.

(٦) التنقيح (الاجتهاد و التقليد): ٢٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١١

.....

و من هذه الجهة يمكن أن يقال: إنَّ النزاع بينهما لا- يتجاوز عن النزاع اللفظي و لا- يكون نزاعاً معنوياً، لأنه لا محيص عن الالتزام بالاجتهاد بمعناه الذي يقول به المجتهدون كما مر.

نعم، قد أورد على هذا المعنى بأنَّ تفسير الاجتهاد بالملكة الكذائية ينطبق على صاحبها الذي لم يستنبط شيئاً من الأحكام الشرعية، و لم يتحقّق منه استنباط عملاً أيضاً؛ لعدم الملازمة بين ثبوت الملكة و الاستنباط الفعلي بوجه، مع أنه لم يرد هذا العنوان في شيء من الأدلّة موضوعاً لحكم من الأحكام و أثر من الآثار، بل العناوين المأخوذة فيها ترجع إلى الفقيه، و العارف بالحلال و الحرام، و الناظر فيهما، و الراوي لأحاديثهم، و شبه ذلك من العناوين التي لا تنطبق على الشخص بمجرد وجود الملكة فيها، من دون استنباط لظهورها في الفعلية منها، كما لا يخفى.

هذا ما يتعلّق بموضوع الاجتهاد و معناه، و أمّا حكمه فتارة يلاحظ بالإضافة إلى عمل المجتهد نفسه، و أنّ تحصيل الملكة بلحاظ الأعمال الشخصية المبتلى بها لصاحبها حكمه ما ذا؟ و أخرى بلحاظ رجوع الغير العامي إليه، و أنّ تحصيلها من جهة تقليد العوام عنه حكمه ما ذا؟ و على الأوّل تارة يلاحظ من جهة العقل و أنّ اللزوم العقلي متحقّق أم لا؟ و أخرى من جهة الشرع و مقتضى الأدلّة الشرعية الواردة في هذه الجهة.

فنقول: إمّا العقل، فقد عرفت أنه يحكم لأجل الفرار عن تبعه مخالفة تكاليف المولى المنجزة بسبب العلم الإجمالي بثبوتها بلزوم تحصيل المؤمن من العقاب. غاية الأمر أنّ طرق تحقّق هذا المعنى مختلفة كثيرة و قلّه حسب اختلاف الموارد و الحالات و الأشخاص، فإذا انسَدَ باب بعض تلك الطرق يبقى سائر الأبواب، و مع انسداد الجميع إلّا الواحد يتعيّن ذلك الطريق الواحد.

فإذا كان هناك من الأحياء من يكون صالحاً للرجوع إليه و تقليده لا مجال لتعيين

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٢

.....

الاجتهاد و لزوم تحصيل الملكة عليه، و مع عدمه و الفرض أنه لا يجوز تقليد الميت ابتداءً؛ لقيام الإجماع عليه كما سيجيء البحث و التكلّم فيه «١» إن شاء الله تعالى يتعيّن عليه الاجتهاد إذا لم يتمكّن من الاحتياط و إحراز الواقع من هذا الطريق، كما أنه مع عدم التمكن من الاحتياط يتخير بين الاجتهاد و التقليد؛ لعدم ثبوت حكم العقل بلزوم التعلّم، بل غرضه التعرّض لامثال التكاليف المعلومة بالإجمال و رعايته موافقتها، سواء كان المكلف عالماً بها تفصيلاً أو جاهلاً مراجعاً إلى العالم.

فانقدح من ذلك أنّ تعيّن الاجتهاد و لزومه عقلاً إنّما هو فيما إذا انسَدَ عليه باب التقليد و الاحتياط، و من الواضح أنّ اللزوم في هذا المورد ليس لزوماً نفسياً، بل طريقي مرجعه إلى تنجز التكاليف المعلومة و استحقاق العقوبة على مخالفتها، هذا ما هو مقتضى حكم العقل.

و أمّا اللزوم الشرعي، فيدلّ على أصله ما دلّ على وجوب التعلّم من الأخبار التي سيجيء نقلها و التكلّم فيها إن شاء الله تعالى، و على كونه طريقياً لا نفسياً و لا مقدمياً التأمل في تلك الأخبار و استظهار الطريقيّة منها، و على عدم كونه عينياً وضح استلزام تعيّن الاجتهاد و تحصيل ملكة الاستنباط على كلّ مكلف للعسر و الحرج و اختلال النظام، سيّما في هذه الأعصار التي كثرت مقدّمات الاجتهاد، و كذا الموانع عن تحقّقها، مضافاً إلى أدلّة التقليد الدالّة على جواز رجوع العامي إلى المجتهد، و المستلزمة لعدم وجوب تحصيل الملكة على كلّ أحد. هذا بالإضافة إلى عمل نفسه.

و أمّا بالإضافة إلى رجوع الغير العامي إليه فاللزوم العقلي منتفٍ قطعاً؛ لعدم حكمه بذلك أصلاً بعد ما كان الملاك في حكمه هو تخلّص المكلف بنفسه من تبعه مخالفة تكاليف المولى، و ليس هنا ملاك آخر مقتضى اللزوم العقلي.

و أمّا اللزوم الشرعي، فقد يقال بثبوتها على وجه النفسى الكفائى التعيينى،

(١) في ص ١٦٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣

.....

نظراً إلى لزوم حفظ الدين وإبقائه والتحرز عن اضمحلاله واندراسه، ضرورة أن وجوب ذلك غير قابل للإنكار، و من المعلوم بعد عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وعدم جواز رجوع العامى إلى الأموات أن الاجتهاد و تحصيل ملكة الاستنباط لأجل الوصول إلى القوانين الدينيّة و الأحكام الشرعيّة من الطرق الموجبة لبقاء الدين و التحفّظ عن اضمحلاله و انهدامه، بدهاه أنه مع عدم وجود من يرجع إليه العامى و المفروض عدم جواز الرجوع إلى الأموات ينسّد باب الاطلاع على الأحكام الشرعيّة و تطبيق العمل عليها، فاللازم لأجل هذا الغرض المهمّ أن يتصدّى بعض من المكلفين للوصول إلى هذا المقام و البلوغ إلى هذه المرتبة.

و مقتضى ما ذكر عدم كفاية مجرّد الوصول و تحصيل الملكة، بل اللازم بعده استنباط الفعلى و استخراج الأحكام من مداركها و تبليغها إلى المكلفين ليعملوا على طبقها.

هذا، و لكنّ الدليل المذكور لا يجدى لإثبات الوجوب النفسى؛ لأنّ الواجب النفسى حينئذٍ هو التحفّظ على الدين و إبقائه، و الاجتهاد مقدّمه له، فلا مجال لدعوى النفسية من هذا الطريق بوجه. نعم، لو استند في ذلك إلى آية النفر «١» المعروفه لكان لذلك وجه.

و يؤيّد ما ورد في تفسيرها من بعض الروايات، كرواية عبد المؤمن الأنصارى قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إن قوماً يروون أنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) قال: اختلاف أمتى رحمة، فقال: صدقوا، فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ فقال: ليس حيث تذهب و ذهبوا، إنّما أراد قول الله عزّ و جلّ فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «٢» فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله (صلّى الله عليه و آله) فيتعلّموا، ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلّموهم، إنّما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنّما الدين واحد، إنّما الدين واحد «٣».

(١) سورة التوبة: ١٢٢ / ٩.

(٢) سورة التوبة: ١٢٢ / ٩.

(٣) معانى الأخبار: ١٥٧ ح ١، علل الشرائع: ٨٥ ح ٤، الوسائل: ٢٧ / ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١٠.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤

.....

و يؤيّد أيضاً قول الرضا (عليه السلام) في حديث على ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضل بن شاذان:- إنّما أمروا بالحجّ لعلّ الوفاة إلى الله عزّ و جلّ و طلب الزيادة، و الخروج من كلّ ما اقترب العبد إلى أن قال: مع ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأنبياء (عليهم السلام) إلى كلّ صقع و ناحية، كما قال الله عزّ و جلّ - فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ «١».

و بهاتين الروايتين يدفع التوهم الذى يمكن أن يتخيّل من عدم دلالة الآية الكريمة على شمول الحكم لكلّ عصر و زمان، كما هو غير خفى.

فانقده من جميع ما ذكرنا أنّ المكلف لا يجب عليه تحصيل ملكة الاجتهاد مع وجود المجتهد؛ لقيام السيرة و عدم ثبوت الردع، فهو مخير بين التقليد و الرجوع إلى الخبرة، و بين تحصيل ملكة الاجتهاد و صيرورته خبيراً، و لا مزية لأحد الأمرين و لا مرجح فى البين.

في جواز التقليد للمجتهد و عدمه هل يجوز للمجتهد الواحد لملكة الاستنباط أن يرجع إلى مجتهد آخر فيما لم يجتهد فيه و لم يستنبط حكمه من الأدلة فعلياً أم لا؟ تفصيل القول فيه أنه تارة يلاحظ ذلك بالنظر إلى حكم العقل، و أخرى بالنظر إلى السيرة التي هي العمدة في باب التقليد، و ثالثة بالنظر إلى الأدلة السمعية و الآيات و الروايات الواردة في هذا الباب.

أمّا بالنظر إلى حكم العقل فالظاهر أنه لا- يحكم بالجواز، حيث لا يحصل له اليقين بفراغ الذمّة مع الاستناد إلى فتوى الغير فيما إذا تمكّن من الاستناد إلى الحجّة و استنباط

(١) عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ١١٩ / ٢، علل الشرائع: ٢٧٣ ح ٩، الوسائل: ٩٦ / ٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٦٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٥

.....

الحكم من الأدلة، و مع الشك في حصول البراءة يلزمه العقل بالاستنباط الفعلي و الاستناد إلى الحجّة، خصوصاً مع ملاحظته أنه لم ينقل القول بالجواز عن أحد من علمائنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم أجمعين كما عن الشيخ (قدّس سرّه) في «رسالة الاجتهاد و التقليد» (١). نعم، قد نسب الجواز إلى السيد صاحب المناهل (قدّس سرّه) (٢).

و لعلّ دعوى الجواز مستنده إلى أنه كما كان المكلف مخيراً عقلاً في ابتداء الأمر بين تحصيل ملكة الاجتهاد، و بين الرجوع إلى العالم الخبير، و لم يكن تقدّم لأحد الأمرين على الآخر، كذلك هذا التخيير العقلي ثابت بحاله مع تحصيل الملكة و عدم تحقّق الاستنباط الفعلي؛ لأنّه بمجرد حصول القدرة و تحقّق الملكة لا- يصدق عليه عنوان العالم الخبير، فلا مانع من الرجوع إلى الغير الذي تصدّى للاستنباط و استخراج الحكم من المدارك، فإنّه أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، فلا فرق بين الصورتين.

و أمّا بالنظر إلى السيرة، فمن الواضح عدم ثبوت السيرة على رجوع من له الملكة إلى المستنبط الفعلي، سواء كان المراد بالسيرة هي سيرة المتشرّعة الثابتة في باب التقليد، أم كان المراد بها هي السيرة العقلانية الثابتة في جميع موارد رجوع الجاهل في كلّ فنّ و صنعة إلى العالم به و المطلع عليها.

أمّا على الأول فواضح لعدم ثبوت سيرة المتشرّعة في باب التقليد على رجوع الواحد للملكة إلى المستنبط الفعلي، و لا أقلّ من الشك في الثبوت و عدمه، و هو يكفي في عدم الجواز.

و أمّا على الثاني الذي هو العمدة في باب التقليد؛ لأنّه من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم، و المتشرّعة قد استقرت سيرتهم على ذلك بما هم عقلاء، و كون الجهل بالحكم الشرعي أحد مصاديق الجهل. فمن الواضح كما يظهر بمراجعة العقلاء عدم ثبوت سيرتهم على الرجوع في مثل المقام، فهل يرجع الطبيب غير العارف بالدواء مع التمكّن من العلم به

(١) رسالة في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٥٣.

(٢) المناهل: كتاب القضاء، منهل جواز القضاء لغير المجتهد: ٦٩٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٦

.....

لو صرف ساعة من الزمان أو ساعتين مثلاً إلى غيره العارف؟! و هل يكون على تقدير الرجوع معذوراً عند العقلاء لو كان تشخيص

الغير الذي رجع إليه مخالفاً للواقع، و لا- أقل من الشك في ثبوت السيرة العقلانية في مثل المقام، و هو يكفي في عدم الجواز كما عرفت.

و أما الأدلة السمعية، فالمحكي عن الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سرّه) في رسالته الاجتهاد و التقليد دعوى انصرافها عمّن له ملكة الاجتهاد «١»، بل المحقق الأصفهاني (قدس سرّه) بعد حكمه في رسالته الاجتهاد و التقليد بأنّ الواجد لا بدّ له من المراجعة إلى الأدلة السمعية حتى يظهر له الجواز و العدم و لا- يجديه استنباط الغير، حكم بأنّه لا- معنى لإطلاق تلك الأدلة بالنسبة إلى المتمكّن من الاستنباط؛ لأنّ أدلته الأحكام الشرعية شاملة لمثل هذا الشخص، فالأحكام الواقعية منجزة في حقّه من طريق الأمارات المعتمدة لتمكّنه من الاستفادة منها، و معه كيف يسعه الرجوع إلى غيره و العمل بفتياه، و هذا بخلاف العامى المحض العاجز عن الاستنباط، فإنّ تلك الأدلة لا تشملها لفرض عجزه عن فهم مداليلها «٢».

و أورد عليه بعض الأعلام في شرح العروة بأنّ تنجز الأحكام الواقعية من طريق الأمارات لا ينافي حجّية فتوى المجتهد حتى بالإضافة إلى من له ملكة الاستنباط، فيمكن أن يكون الاستناد إليها معدّراً عن مخالفة الواقع إذا تحققت المخالفة، و هذا نظير تنجز الأحكام الواقعية على العامى بعلمه الإجمالى، و مع ذلك فإنّ استناده إلى فتوى المجتهد يعدّره عن مخالفة الواقع «٣».

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكر بين المجتهد المطلق و المتجزى، فإنّه لا يجوز له أيضاً فيما حصل له ملكة الاستنباط بالإضافة إليه الرجوع إلى الغير و العمل بفتياه، كما هو غير خفى.

الجهة الرابعة: يستفاد من عبارة المتن أنّ الضروريات كوجوب الصلاة و الصوم

(١) رسالته في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٥٧.

(٢) بحوث في الأصول، الاجتهاد و التقليد: ١٩ ٢٠.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٣٠ ٣٥، لكنّ الظاهر أنّ النسبة غير صحيحة، و أشار إلى ذلك أيضاً في مصباح الأصول: ٣ / ٤٣٥ ٤٣٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧

[في جواز العمل بالاحتياط]

إشارة

مسألة ١: يجوز العمل بالاحتياط و لو كان مستلزماً للتكرار على الأقوى (١)

و نحوها خارجة عن دائرة الأمور الثلاثة التي يتطرّق بها و يحكم العقل باللزوم تخيراً بينها، و الوجه في ذلك أنّ الأحكام الضرورية معلومة للمكلّف، و من المعلوم أنّه مع حصول العلم للمكلّف بالواقع يكون هو بنفسه حجّية عليه و لا- مجال للتعيّد بالأمارة بالإضافة إليه، سواء كانت موافقة لعلمه أو مخالفة له، و سواء كانت الأمارة فتوى الغير أو غيرها من الأمارات؛ لأنّ الحكم الظاهري إنّما يختصّ جعله بخصوص الجاهل الذي لا- علم له بالواقع، فلا- مجال له بالإضافة إلى العالم مطلقاً، و لذا لو حصل للمكلّف العلم في غير الضروريات أيضاً لا مجال له للتقليد أو الاجتهاد، و إن كان مخالفاً لفتوى المجتهد الذي يقلّده في سائر المسائل.

و قد انقذ من ذلك أنّ الضروريات لا معنى لجريان التقليد فيها، فالتعبير بعدم الحاجة إلى التقليد فيها كما في «العروة» «١» المشعر بالجواز لا- يخلو عن مسامحة، كما أنّ التعميم لليقينيّات أيضاً يشعر بل يدلّ على أنّه يكون في الفقه أحكام خاصّة يقينيّة، كما أنّه

يكون فيه أحكام مخصوصة ضرورية، مع أنه ليس في الفقه أحكام معينة متصفة بكونها يقينية. والظاهر أن غرضه (قدس سره) أنه متى حصل للمكلف يقين بحكم من الأحكام من أى طريق حصل لا مجال له للتقليد في خصوص ذلك الحكم اليقيني و إن لم يكن ضرورياً، فيرجع إلى ما ذكرنا.

(١) في شرح بعض الأعلام على مثل هذه المسألة من العروة ما ملخصه: أن محلّ الكلام هنا هو الاحتياط غير المخلّ بالنظام؛ لأنّ الاحتياط المخلّ به غير مشروع في نفسه، سواء تمكّن المكلف من الاجتهاد و التقليد أم لم يتمكّن منهما. نعم، الاحتياط المستلزم للوقوع في الحرج داخل في محلّ البحث؛ لأنّ نفي الحرج إنّما يدلّ على نفي الوجوب و هو لا ينافي الجواز، كما أنّ محلّ الكلام هو خصوص الواجبات

(١) العروة الوثقى: ٤/١، مسألة ٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٨

.....

العبادية؛ لعدم المانع في غيرها و إن استلزم التكرار.

و ما عن الشيخ (رحمه الله) من النقاش في الاحتياط في باب العقود و الإيقاعات نظراً إلى أنّ الجزم ينافي الترييد «١»، مندفع بأنّ التردّد فيما هو الممضى من السبب شرعاً غير التردّد في الإنشاء، و الاعتبار الذي هو أمر نفساني قائم بالمعتبر، و الذي يضر بصحة العقد أو الإيقاع هو الثاني دون الأوّل «٢».

أقول: قد عرفت «٣» أنّ البحث في الاحتياط تارة في جوازه بعنوانه الذي هو كسائر العناوين المتعلقة لواحد من الأحكام الخمسة، و أخرى في الاجتزاء بما يتحقّق به الاحتياط في مقام الامتثال أو الموافقة أو ترتّب الأثر المقصود، و عرفت أيضاً أنّ المهمّ في المقام هي الجهة الثانية «٤».

و من الواضح أنّه لا فرق من هذه الجهة بين كون الاحتياط مخلاً بالنظام أو مستلزماً للوقوع في الحرج أم لا، ضرورة أنّه بسبب تحقّق هذا العنوان الملازم للعلم بتحقّق الأمور به في الخارج بجميع ما اعتبر فيه من الأجزاء و الشرائط، أو بتحقّق ما هو السبب المؤثر في حصول الأثر المترقّب لا- مجال لاحتمال عدم الإجزاء و عدم تأثيره في الأثر المقصود، سواء كان مخلاً بالنظام أو موجباً للوقوع في الحرج أم لا، فإنّ اتّصافه بوصف الإخلال به أو استلزامه للوقوع فيه لا يضرّ بترتّب الأثر المترقّب بداهة، فالتفصيل من هذه الجهة، و جعل هاتين الصورتين أو خصوص الصورة الأولى خارجة عن محلّ النزاع لا وجه له أصلاً.

ثمّ إنّ على التقدير الأوّل الذي يكون النزاع في جواز الاحتياط بعنوانه يكون المحرّم على تقديره هو عنوان الإخلال، و لا- تعدّى الحرمة عنه إلى عنوان الاحتياط لما حقّقناه في محلّه من أنّ الحرمة المتعلقة بعنوان من العناوين لا يعقل أن يسرى منه إلى غيره ممّا يتّحد معه وجوداً، فحرمة الإخلال لا توجب حرمة الاحتياط بوجه.

(١) انظر رسالته في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٤٨ ٥٣ و فرائد الأصول: ٢/ ٥١٥ ٥١٩، و المكاسب: ٣/ ١٧٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٦٧ ٦٨.

(٣) في ص ١٤ ١٦.

(٤) في ص ١٤ ١٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٩

.....

ثم إن ما أفاده في وجه دخول صورة الاستلزام للخرج في محل البحث يمكن أن يחדش فيه بأن دليل نفى الحرج وإن كان ظاهره نفى الوجوب وهو لا ينافي الجواز، إلا أنه ربما يحتمل فيه أن يكون الغرض منه النفي على سبيل العزيمة لا الرخصة، كما ربما يستفاد من بعض الروايات «١» من وجوب قبول المنة من الله سبحانه وتعالى. □
و يؤيده قوله تعالى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ «٢» الظاهر في تعلق الإرادة الإلهية باليسر، وهو لا يجتمع مع الإيقاع في الحرج، والتحقيق في محله.

ثم إن تخصيص محل الكلام بخصوص الواجبات العبادية وإخراج باب العقود والإيقاعات عن حريم النزاع مع وجود النقاش من مثل الشيخ الأعظم عليه الرحمة والرضوان مما لا وجه له، ودفع وجه النقاش بما هو التحقيق عنده لا يوجب الخروج عن محل النزاع، وإلا يلزم خروج أكثر المسائل الخلافية عن كونها كذلك بسبب التحقيق المؤدى إلى أحد الطرفين أو الأطراف.
وقد انقذ مما ذكرنا أن المراد بالجواز في المتن هو الاجتزاء والاكْتفاء في مقام الإطاعة والامتثال، أو تحقق ما هو السبب المؤثر لا الجواز العارض لنفس عنوان الاحتياط، ولكنه ربما يُقال: بأن المراد بالجواز في خصوص هذه المسألة هو الجواز العارض لنفس عنوان الاحتياط لا الاجتزاء في مقام الامتثال وشبهه، وذلك لأنه على التقدير الآخر يلزم التكرار بعد تصريح الماتن قبل ذلك بكون الاحتياط أحد الأمور الثلاثة التي يتطرق بها، فالأولى حمل هذه العبارة على الجواز بالمعنى الأول لئلا يلزم التكرار.
ويندفع بأنه يكفي في عدم لزوم التكرار التصريح بكون الجواز ثابتاً في الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار، وفي الحقيقة الغرض من هذه المسألة تعميم الجواز لصورة استلزام الاحتياط للتكرار مع حفظ كون المقصود من الجواز هو الاجتزاء والاكْتفاء لا الجواز العارض لنفس عنوان الاحتياط.

(١) الوسائل: ١/ ١٥٤، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ١١، و ص ١٦٣ ب ٩ ح ١٤ و ص ٤٦٤، أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٥.
وج ٣ / ٤٩١، أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣.
(٢) سورة البقرة: ٢ / ١٨٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠

.....

نعم، لا مجال لإنكار أن الاحتياط بعنوانه يكون معروضاً لحكم من الأحكام الخمسة التكوينية، والتحقيق إمكان اتصافه بكل منها و جواز تصوّر المورد له، فالاحتياط الواجب إنما هو في مثل الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية، سواء قيل بقيام الدليل الشرعي على الوجوب، أو أن وجوبه الشرعي مستفاد من الملازمة بين الحكامين: حكم العقل و حكم الشرع.
والاحتياط المحرّم إنما هو فيما إذا أدى إلى الوسواس و قلنا بتحريمه، نظراً إلى أنه من الشيطان كما في بعض الروايات «١»، أو أدى إلى الإخلال بالنظام بناءً على كونه من العناوين المحرّمة، كلّ ذلك بعد الفراغ عن كون استلزامه للمحرّم موجباً لقبح عنوانه ثم حرّمته بقاعدة الملازمة، فتدبر جيداً.

و أمّا الاحتياط المستحبّ فموارده كثيرة؛ لأنّ العقل يحكم بحسنه في غير الموردين المتقدمين إذا لم يجر فيه احتمال المبعوضة؛ لأجل احتمال كونه من العناوين المبعوضة أو انطباق عنوان مبعوض عليه، وإلا فمع هذا الاحتمال لا مجال للحكم بحسنه بتأً، و من هنا يظهر النظر فيما تكرر في الكلمات من التحريص على الإتيان بمحتمل الوجوب غير القائم على وجوبه دليل معتبر بعنوان الرجاء، نظراً

إلى حسن الاحتياط و عدم اختصاص حسنه بحال دون حال، فإن ذلك إنما يتم مع عدم وجود احتمال المبعوضيه، و إلا فالحكم بالحسن ممّا لا وجه له أصلاً.

و ممّا ذكرنا يظهر جواز فرض المورد لصورتى إباحة الاحتياط و كراهته، فإن منشأ الإباحة تارة عدم تعلق الحكم لأجل عدم ثبوت الملاك، و أخرى تعارض الملاكين، فتأمل.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ الظاهر أنّه لم يقل أحد بالمنع من الاحتياط فى جميع الموارد، و إن كان يمكن توجيهه بوجه غير وجهه. و أمّا المنع عن الاحتياط فى باب العقود و الإيقاعات فلم ينقل عن أحد أيضاً

(١) الوسائل: ١/٦٣، أبواب مقدمات العبادات ب ١٠ ح ٨، و ج: ٨/٢٢٧ ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل ب ١٦ ح ١ و ٢.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢١

.....

إلا ما حكى عن الشيخ (رحمه الله) من النقاش الذى عرفت «١».

و التحقيق فى دفعه بعد عدم كون العقود و الإيقاعات أسباباً و مؤثرات حقيقة، ضرورة أنّ ما يترتب عليها ليس إلا الأمور الاعتبارية التى يعتبرها العقلاء و الشارع، و هى بعيدة عن عالم التأثير و التأثير بمراحل، فهذه أى العقود و الإيقاعات موضوعات للاعتبار و مقدمات له أن يقال: إنّ الجزم المعتبر فى المعاملة عبارة عن تعلق القصد و الإرادة الجديّة بتحقيق مقتضاها عقيب الإنشاء، و هذا لا ينافى مع التريد فيما هو الموضوع للاعتبار، فإنّ احتمال تحقق الاعتبار عقيب اللفظ المحتمل منشأ لتعلق الإرادة الجديّة بالإنشاء بذلك اللفظ.

و بالجملة: الداعى و المحرّك له على الإنشاء بكلا اللفظين ليس إلا تعلق القصد الجدى بتحقيق موضوع الاعتبار لدى العرف و الشرع، فهذا النقاش أيضاً ممنوع.

و أمّا الواجبات، فالتوصلات منها أيضاً ممّا لم ينقل عن أحد المنع أو النقاش فى جريان الاحتياط فيها، من دون فرق بين ما كان تحقق عنوانه متوقفاً على القصد إليه كأداء الدين مثلاً، و ما لم يكن كذلك كغسل الثوب. نعم، بناءً على المنع فى العبادات لأجل الإخلال بقصد القربة يمكن أن يقال بالمنع منه هنا بالإضافة إلى ترتب المثوبة، فإنّ قصد القربة و إن لم يكن معتبراً فى سقوط الأمر و تحقق الموافقة إلا أنّها معتبر فى ترتب المثوبة، و عليه فالاحتياط فيها من هذه الجهة يمكن المنع عنه، بمعنى أنّ الأثر المترقب و هو ترتب المثوبة لا يترتب على الاحتياط؛ لإخلاله بقصد القربة على ما هو المفروض.

و أمّا العبادات، فظاهر ما نسب إلى المشهور «٢» من بطلان عبادة تارك طريقى الاجتهاد و التقليد عدم الاجتزاء بالاحتياط مطلقاً، من دون فرق بين ما إذا كان مستلزماً للتكرار و ما إذا لم يكن، بل ظاهر ما حكى عن الرضى (قدّس سرّه) من دعوى الاتفاق على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها «٣»، و تقرير أخيه المرتضى (قدّس سرّه) «٤» له ذلك أيضاً

(١) فى ص ٢٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٥٠٦، مستمسك العروة: ١/٧٦.

(٣) حكاة عنه فى مستمسك العروة: ١/٧.

(٤) رسائل الشريف المرتضى: ٢/٣٨٣ ٣٨٤، و الحاكي هو الشيخ فى فرائد الأصول: ١/٧١.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٢

.....

مطلقاً، و لكن استظهر الشيخ الأعظم الأنصارى (قدّس سرّه) في رسالته القطع الاتفاق على عدم الجواز في خصوص ما إذا استلزم التكرار «١»، و المحكى عن الحلّى (قدّس سرّه) في مسألة الصلاة في الثوبين المشتبهين عدم الجواز حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي، و أنّه يصلى عارياً في هذه الصورة «٢»، و لكنّ الظاهر أنّه يقول بذلك في خصوص ما إذا كان التكرار في الواجب الضمني كمشال الثوبين، و أمّا إذا كان التكرار في الواجب الاستقلالي كما إذا تردّد أمر الصلاة بين القصر و الإتمام أو بين الظهر و الجمعة فالظاهر أنّه لا يقول بسقوط الصلاة رأساً مع عدم التمكن من العلم التفصيلي.

و كيف كان فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا لم يستلزم الاحتياط للتكرار كما في الأقل و الأكثر، سواء كان أمر الزائد دائراً بين الوجوب و الاستحباب و كان أصل المحبوبة معلوماً، أم كان دائراً بين الوجوب و اللغوئية غير المخلة بتحقيق العبادة.

و توهم استلزام الاحتياط في العبادة للتكرار دائماً حتى في الأقل و الأكثر الارتباطيين، نظراً إلى ما ربّما يُستفاد من كلام المحقّق صاحب الحاشية (قدّس سرّه) من كون الأقل و الأكثر طبيعتين متغايرتين؛ لأنّ الأقل عبارة عن الأجزاء التي لوحظت بنحو الوحدة و كذا الأكثر، فهما متغايران «٣».

مدفوع بوضوح كون الإتيان بالأكثر مجزياً على أيّ تقدير، خصوصاً إذا كان أمر الجزء الزائد دائراً بين الوجوب و الاستحباب، إلّا أن يناقش فيه من جهات اخرى نتعرض لدفعها إن شاء الله تعالى، و أمّا من هذه الجهة الراجعة إلى التغير فلا مجال للمناقشة في أجزاء الأكثر.

و كيف كان، فما يمكن الاستناد إليه للمنع عن الاحتياط في هذا المقام أمور:

أحدها: الشهرة المذكورة و الإجماع المنقول، و سيجيء الجواب عنه في المقام الآتي.

(١) فرائد الأصول: ٧١ / ١.

(٢) السرائر: ١٨٥ / ١.

(٣) راجع هداية المسترشدين: ٤٤٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣

.....

ثانيها: الإخلال بقصد الوجه و التمييز، و الجواب المنع صغرى و كبرى كما سيأتي أيضاً.

ثالثها: حكم العقل بتأخر رتبة الامتثال الاحتمالي عن الامتثال الجزمي، و لا أقل من عدم إدراكه تساوى الرتبين، فيرجع إلى قاعدة الاشتغال، و الجواب ما يأتي في المقام الآتي أيضاً.

المقام الثاني: فيما إذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، و الكلام فيه تارة مع التمكن من الامتثال التفصيلي، و أخرى مع عدمه.

أمّا الصورة الأولى: فالنزاع في الجواز و عدمه إن كان مسبباً عن النزاع في اعتبار قصد الوجه و التمييز و عدمه، بحيث كان القول بالجواز مستنداً إلى عدم اعتبارهما و بالعدم إلى الاعتبار، فهو في الحقيقة نزاع في المسألة الفقهية، و لا ينبغي التعرّض له في علم الأصول؛ لأنّ دخالة قصد الوجه و التمييز في المأمور به و عدم حصوله بدون، و بعبارة أخرى تشخيص حدود المأمور به و الخصوصيات المعترّبة فيه أمر ليس له ارتباط بالمسائل الأصولية، كما هو أوضح من أن يخفى.

و أمّا إن كان النزاع في جواز الاجتزاء بالاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي مع قطع النظر عن اعتبار الوجه والتمييز، بحيث لم يكن شيء منهما معتبراً أو لم يكن الاحتياط موجباً للإخلال به، كما في خصوص قصد الوجه على ما هو التحقيق من عدم كون الاحتياط مانعاً عن رعايته و لو كان موجباً للتكرار، نظراً إلى أنه يأتي بالصلاتين مثلاً لوجوب تلك الصلاة الواجبة واقعاً، أو يقصد تحصيل الصلاة الواجبة بما هي واجبة بفعل الصلاتين، فلا إخلال بقصد الوجه بوجه؛ لما عرفت من إمكان قصده بكلا وجهيه غايةً و صفناً، فهو الذي يكون نزاعاً في المسألة الأصولية.

و حينئذٍ نقول: إن ما يمكن الاستناد إليه للقول بعدم الجواز أمور:

أحدها: ما عرفت من الشهرة المذكورة و الإجماع المنقول، و قد حكي

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٤

.....

عن شيخنا الأعظم الأنصاري (قدّس سرّه) أنه استظهر في رسالة الاجتهاد و التقليد عدم الخلاف في بطلان الاحتياط في العبادة إذا استلزم تكرار أفراد ماهية واحدة، بحيث كان التكرار في الواجب الضمني دون الاستقلالي، كما فيما إذا تردّد أمر القراءة بين الجهر و الإخفات، كما في قراءة صلاة الظهر من يوم الجمعة، حيث إنّ مقتضى بعض الروايات (١) وجوب الجهر بها (٢).

و الجواب عنه أنّ الشهرة غير متحقّقة؛ لعدم تعرّض كثير من الأصحاب لهذه المسألة، و الإجماع المنقول لا يكون قابلاً للاستدلال مطلقاً على اختلاف بينهم في بعض موارد، و المقام خارج عنه خصوصاً في مثل ما نحن فيه ممّا لم يقع التعرّض له إلّا من بعض الأصحاب، مضافاً إلى احتمال أن يكون الوجه في المنع هو بعض الأمور العقلية التي صارت موجبة لتخيل المنع.

و مع هذا الاحتمال لا يبقى للتشبيّه به مجال، و الإجماع الذي ادّعاه الرضى (قدّس سرّه) لا يكون ناظراً إلى المقام، بل إلى الاكتفاء بفعل صلاة لا يعلم أحكامها و اشتغالها على الخصوصيات المعتبرة فيها، لا ما يعلم اشتغالها على جميع أجزائها و شرائطها. غاية الأمر أنّه لم يتميّز الواجب عن المستحبّ منها، بل هذا كما أفاده المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) (٣) نظير قولهم: عمل العامى بلا اجتهاد و لا تقليد باطل (٤)، فإنّه لا يكون ناظراً إلى الاحتياط بوجه، بل النظر إلى إتيان فعل لا يدرى موافقته للمأمور به لا اجتهاداً و لا تقليداً، فإنّ الفعل حينئذٍ لا يكون مطابقاً للمأمور به بحسب العادة إلّا بالاجتهاد أو التقليد، فلا يصحّ الاقتصار عليه، لا أنّه باطل بحسب الواقع و لو ظهر موافقته له أو للفتوى، كما لا يخفى.

ثانيها: ما أفاده المحقّق النائيني (قدّس سرّه) على ما في تقريراته، و ملخصه: إنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى بحيث يكون الداعي و المحرّك للمكلف نحو العمل هو تعلق الأمر به و البعث إليه، و هذا المعنى لا يتحقّق

(١) وسائل الشيعة: ١٦٠ / ١٦٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣.

(٢) رسالة في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٥٠.

(٣) بحوث في الأصول، الاجتهاد و التقليد: ١٨٣.

(٤) رسالة في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٤٩، فرائد الأصل: ١٢ / ٥٠٦، مستمسك العروة: ١ / ٦ - ٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥

.....

في الامتثال الإجمالي؛ لأنّ الداعي في كلّ واحد من الطرفين هو الاحتمال أي احتمال الأمر فالانبعاث إنّما يكون عن احتمال البعث، و

هذه وإن كان قسماً من الإطاعة ونحواً من الامتثال إلا أنه لا مجال له مع التمكن من الامتثال التفصيلي لتأخره عنه رتبة، فالإنصاف أن دعوى القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الإجمالي مع التمكن عنه في الشبهات الموضوعية والحكمية غير مجازفة «١».

و يرد عليه مضافاً إلى أن الانبعاث لا يعقل أن يكون عن البعث بمجرد وجوده الواقعي، وإلا يلزم عدم تحقق العصيان من أحد، من غير فرق بين العالم به و الجاهل، مع وضوح تحقق المخالفة من كلا الفريقين، بل الباعث هو العلم بالبعث لا بمجرد أيضاً، بل بما يترتب عليه من العواقب و التبعات؛ لأن العلم بالبعث أيضاً ربّما لا يوجب التحريك نحو العمل المبعوث إليه، بل دائماً إلا ما شذ و ندر لا يكون كذلك ما لم ينضم إليه سائر المقدمات من ترتب المثوبة أو العقوبة و اشتياق المكلف إلى الوصول بالأولى و التخلّص عن الثانية، و إلى منع اعتبار كون الانبعاث عن البحث على تقدير إمكانه و معقوليته دخلياً في تحقق الطاعة و صدق الامتثال؛ لعدم قيام الدليل عليه.

و ما أفاده من حكم العقل بذلك ممنوع جداً؛ لأنّ العقل لا يدرك إلا لزوم الإتيان بالمأمور به بجميع ما اعتبر فيه من القيود و الخصوصيات، و المفروض تحققه في المقام؛ لأنّ الكلام بعد الفراغ عن عدم اعتبار قصد الوجه و شبهه أو عدم كون الاحتياط مستلزماً للإخلال به أنه على تقدير تسليم مدخلية الانبعاث عن البعث في تحقق الطاعة لا دليل على اعتبار عنوان الطاعة في سقوط الأمر و لو كان عبادياً، بل الواجب مجرد الإتيان بما تعلق به الأمر بشرائره أجزاءه و شرائطه، و لا وجه للحكم باعتبار تحقق عنوان آخر بعد عدم نهوض دليل عقلي أو نقلي عليه، فالإنصاف أن ما أفاده من كون الدعوى المذكورة غير مجازفة مجرد ادعاء بلا بينة و برهان، كما هو غير خفي.

(١) فوائد الأصول: ٣/ ٧٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٦

.....

مضافاً إلى أن الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة هو العقل، و من الواضح أن المكلف المنبعث عن مجرد احتمال البعث أقوى عنده في صدق الإطاعة و عنوان المطيع ممن لا ينبعث إلا بعد العلم بثبوت البعث، مع أن الانبعاث في أطراف العلم الإجمالي إنما هو عن العلم بالبعث، ضرورة أنه لو لم يكن العلم به و لو إجمالاً متحققاً لم يتحقق الانبعاث من كثير من الناس، الذين لا ينبعثون عن مجرد احتمال البعث و لا يتحرّكون بحركة الاحتمال كما هو ظاهر.

ثم إنه ذكر في «المستمسك» في مقام الجواب عن هذا الوجه أن فعل كل واحد من الأطراف ناشئ عن داعي الأمر بفعل الواجب، و الاحتمال دخيل في داعية الأمر لا أنه الداعي إليه، و إلا كان اللازم في فرض العلم التفصيلي البناء على كون الفعل ناشئاً عن داعي العلم بالأمر لا عن داعي نفس الأمر، إذ الفرق بين المقامين غير ظاهر «١».

و يمكن الإيراد عليه بأنه في صورة العلم بوجود البعث يكون الانبعاث مستنداً إلى نفس البعث؛ لأنه قد نال الواقع و وصل إليه بالعرض، و هذا بخلاف صورة الاحتمال، فإنّ الانبعاث فيها لا محالة يكون مستنداً إلى الاحتمال الذي لا يكون له كاشفة بوجه، و هذا هو الفارق بينهما في صدق الإطاعة و الامتثال، فإنّ المحرك و الداعي في الصورة الأولى هو الواقع المنكشف، و في الصورة الثانية هو نفس الاحتمال، فالتحقيق في الجواب ما ذكرنا.

ثالثاً: كون التكرار لعباً بأمر المولى و عبثاً محضاً، خصوصاً مع كون التمكن من تحصيل العلم و الامتثال التفصيلي بسهولة، بحيث لا يحتاج إلى مئونة زائدة على مثل السؤال عن العالم الحاضر عنده، و كان التكرار الذي يحصل به الاحتياط متوقفاً على تكرار العمل مائة أو أزيد مثلاً، فإنه لا يرتاب في كون التكرار مع اجتماع هاتين الجهتين لعباً و عبثاً، و هو ينافي العبودية المطلوبة في باب العبادات،

الذي هو محلّ الكلام و مورد النقض و الإبرام.

(١) مستمسك العروة: ٨ / ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧

.....

و أجاب عن هذا الوجه المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) في رسالته في الاجتهاد و التقليد بما حاصله: أنّ اللعب إمّا يكون ضائراً بداعى الأمر بحيث لا يصدر الفعل عن داعى الأمر، أو يضرب به بحيث يكون تشريكاً فى الداعى، أو يكون عنواناً للفعل فيكون الفعل معنوياً بعنوان قبيح، و الكلّ باطل.

أمّا صدور الفعل لا عن داعى الأمر فهو خلف؛ لأنّ المفروض أنّ المحرّك الأصلي نحو الصلاة الواجبة واقعاً هو الأمر بها. و كذا لو كان تشريكاً فى الداعى، مع أنّه لو كان تشريكاً بطلت العبادة و لو كان الدخيل داعياً عقلاً.

و أمّا كونه عنواناً لفعل الصلاة فلا وجه له؛ لأنّ اللعب يحصل بالتكرير لا بالعمل المكرر، و بعبارة أخرى الإطاعة اليقينية تحصل بأحد نحوين: إمّا بالامتثال التفصيلي، و إمّا بإتيان صلاتين أو أكثر، و من هذه الحيثية الراجعة إلى تحصيل اليقين بإطاعة الأمر ليس شىء منهما لغواً و عبثاً، لكن مع إمكان الأول و عدم ترتّب غرض عقلائى على النحو الثانى يكون لغواً من هذه الجهة لا من حيث المحصلية لليقين، فالصلاة الواقعية الموجودة فى ضمن الصلوات المتكررة لا توصف باللغوية و العبثية، بل المجموع بما هو مجموع، فلم يلزم وصف عنوانى قبيح فى الصلاة المأتى بها موافقه لأمرها فى ضمن المجموع «١».

أقول: لو سلّمنا كون اللعب ضائراً بداعى الأمر و منافياً للقربة المعتبرة فى صحّة العبادة أو الإخلاص المعتبر فيها فهو غير ضائر بما هو محلّ الكلام فى المسألة الأصولية؛ لما عرفت من أنّ النزاع فيها إنّما هو فى جواز الاجتهاد بالامتثال الإجمالى مع فرض كون المأتى به واجداً لجميع ما اعتبر فيه من القيود و الخصوصيات، ففرض كون اللعب منافياً لرعايته بعض تلك الخصوصيات يوجب الخروج عمّا هو محلّ البحث.

(١) بحوث فى الأصول، الاجتهاد و التقليد: ١٨٥ ١٨٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٨

.....

و أمّا دعوى كون اللعب عنواناً للفعل و يصير موجباً لتعنون الفعل بعنوان قبيح فقد عرفت فى كلام المحقق المذكور الجواب عنها بما يرجع حاصله إلى نفى استلزام اللعب؛ لصيرورة الفعل متّصفاً بعنوان قبيح؛ لأنّه يحصل بالتكرير لا بالعمل المكرر.

و نحن نقول: إنّ لو سلمت هذه الدعوى أيضاً فتارة يراد منها أنّه يشترط فى صحّة العبادة و ترتّب الغرض المطلوب عليها عدم انطباق عنوان مثل اللعب عليها، بحيث يكون الانطباق موجباً لعدم تحقّق العبادة واجده لجميع الشرائط المعتبرة فيها؛ لأنّ من جملة الشرائط عدم انطباق مثل هذا العنوان، أو أنّ الانطباق من جملة الموانع فلا تكون العبادة خالية عن المانع، و أخرى يراد منها أنّ الانطباق و إن لم يكن وجوده أو عدمه دخليماً فى العبادة شرطاً أو مانعاً، إلّا أنّه ينافى لأجل قبحه عند العقل مع مقام العبودية و تحقّق الامتثال فى خصوص الأمر العبادى.

فعلى الأوّل فهو خارج عن النزاع فى المسألة الأصولية؛ لما عرفت من كون المفروض فيها صورة اشتمال العبادة على جميع

الخصوصيات المعتبرة فيها، و عدم كون الامتثال الإجمالي مانعاً عن رعايتها كذلك.

و على الثانى فهو غير معقول؛ لأنه بعد فرض مطابقتى به لما هو المأمور به بحسب الواقع و عدم وجود خلل فيه أصلاً لا يعقل عدم الاجزاء، و لا- وجه للحكم بعدم الاكتفاء به فى مقام الامتثال، و المنافاة إن لم ترجع إلى الدخاله فى العباده لا يتصور لها معنى أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى. فانقدح أن هذا الوجه أيضاً لم ينهض دليلاً على المنع فى المسأله الأصوليه التى هى مسأله عقليه محضه، كما عرفت.

رابعها: ما ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره) فى رساله الاشتغال من أنه قد يقال بعدم جواز الاحتياط للزوم التشريع، و ذلك لأن قصد القربه المعترف فى الواجب الواقعي لازم المراعات فى كلا المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٩

.....

الواقعي، و من المعلوم أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عباده مقربة موجب للتشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعي فيكون محرماً، فالاحتياط غير ممكن فى العبادات، و إنما يمكن فى غيرها لعدم اعتبار قصد القربه فيها المستلزم لإتيان غير العباده بوصف أنها عباده، كما عرفت «١».

و يرد عليه مضافاً إلى عدم استلزام الاحتياط للتشريع؛ لأن اعتبار قصد القربه فى العباده لا يقتضى لزوم رعايته فى كل من المحتملين، بل اللازم الإتيان بما هو الواجب فى الواقع بوصف أنها عباده مقربة، فيقصد فى كل منهما حصول التقرب به أو بصاحبه الذى يأتى به بعده أو أتى به قبله، و إلى أنه على تقدير تسليم الاستلزام لا- معنى لسرايه الحكم عن عنوان التشريع على تقدير كونه من العناوين المعقوله الاختياريه على خلاف ما قررنا فى محلّه، و تعلق النهى التحريمى به إلى عنوان الاحتياط المستلزم له إن البحث ليس فى الجواز و التحريم بل فى الاكتفاء فى مقام الامتثال بالإجمالى منه، و من المعلوم أن قصد التقرب فى غير العباده لا يوجب بطلان العباده المأتى بها مع جميع الخصوصيات حتى القربه المعتبره كما هو المفروض، فتدبر جيداً.

ثم إن هنا روايتين قد استدلل بهما على بطلان الاحتياط فى العباده:

إحدهما: و هى التى حكى عن بعض المحققين «٢» الاستدلال بها: صحيحه أبى أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز، عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث قال: إن شهر رمضان فريضه من فرائض الله، فلا تؤدوا بالتظنى «٣».

و الأخرى: ما رواه الصدوق فى محكى العيون بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا (عليه السلام) فى حديث، أنه كتب إلى المأمون: و صيام شهر رمضان يصام

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤٤٨.

(٢) بعض المحققين.

(٣) التهذيب: ٤/ ١٦٠ ح ٤٥١، الوسائل: ١٠/ ٢٥٦، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ١٦.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله - الاجتهاد و التقليد، ص: ٣٠

.....

للرؤية و يفطر للرؤية. و رواه فى تحف العقول مرسلًا نحوه، و فى الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) فى حديث شرائع الدين مثله «١».

و الجواب عن الاستدلال بهما مضافاً إلى أن البحث كما عرفت إنما هو في حكم العقل بجواز الاكتفاء بالاحتياط الذي هو عبارة عن الإتيان بالعبادة بجميع ما اعتبر فيها من الخصوصيات لا في حكم الشرع بذلك؛ لعدم كون النزاع في الجواز و الحرمة كما مرّ مراراً، و إلى أن مرجع مفاد الرويتين إلى اعتبار أمر آخر في فرائض الله غير الأمور المعروفة، و هو عدم جواز إتيانها مع التظني و عدم العلم، و مرجعه إلى اعتبار التمييز الذي عرفت أن الإخلال به في مورد الاحتياط لا يستلزم الحكم بعدم الاجترار به فيما هو محلّ البحث و النزاع أن الرويتين ليس مفادهما ما توهمه المستدلّ، بل ظاهرهما عدم جواز الإتيان بفريضة من فرائض الله مع الشك و التظني بعنوان أنها تلك الفريضة، فلا يجوز الإتيان بالصوم في يوم الشك من شعبان بعنوان أنه صوم شهر رمضان و الفريضة الإلهية في هذا الشهر. و أمّا الإتيان به بعنوان الاحتياط و احتمال كونه من رمضان فلا دلالة في الرويتين على عدم جواز هذا النحو من الإتيان، فقلوه (عليه السلام): «لا تؤدّوا بالتظني» في الرواية الأولى، و «يصام للرؤية» في الرواية الثانية معناه عدم جواز الأداء مع الشك بعنوان تلك الفريضة، و عدم جواز الصيام قبل الرؤية بعنوان أنه من رمضان و فريضة من فرائض الله، فهما أجنبيان عمّا نحن بصدد من جواز الإتيان بعنوان الاحتياط.

و قد أورد على الاستدلال بالرويتين بوجه آخر من الإيراد أيضاً، لكنّها غير مجدية أو خالية من الخدشه، فراجعها. و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنه لم يقدح دليل على تأخر رتبة الامتثال الإجمالي

(١) عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ١٢٤ / ٢ ح ١، تحف العقول: ٤١٩، الخصال: ٦٠٦ ح ١، الوسائل: ٢٥٩ / ١٠، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ٢٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٣١

.....

عن التفصيلي، بل الظاهر حكم العقل بكونهما في رتبة واحدة.

في حكم صورة الشك نقول: إن الشك المتصور تارة في المسألة الفقهية، و أن قصد الوجه مثلاً مع فرض عدم إمكان رعايته في الامتثال الإجمالي هل يكون معتبراً في صحّة العبادة و تحقّق الطاعة أم لا؟ و أخرى في المسألة الأصولية، و هي تساوي مرتبتى الامتثالين أو تأخر الإجمالي عن التفصيلي، و ثالثه في صغرى المسألة الأصولية؛ مثل الشك في أن قصد الوجه المعتبر في العبادة هل يمكن رعايته في الامتثال الإجمالي أم لا يمكن إلّا في الامتثال التفصيلي؟

أمّا الشك في المسألة الفقهية، فمع عدم وجود إطلاق رافع له أو عدم جواز التمسك بالإطلاق يرجع إلى أصالة البراءة لو كان التردد بين الأقلّ و الأكثر في متعلّق التكليف، و إلى أصالة الاشتغال لو كان التردد بينهما في الأسباب و المحضلات على اختلاف فروضه و صورته، و المحكى عن الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) أنه ذهب إلى عدم دخل قصد الوجه في الإطاعة بنظر العقلاء، فيرجع في دفعه إلى إطلاقات أدلّة الإطاعة، فتأمل «١».

و أمّا الشك في المسألة الأصولية، فالذي صرح به في تقارير المحقّق النائيني أنه يرجع فيه إلى أصالة الاشتغال؛ لدوران الأمر فيه بين التعيين و التخير، نظراً إلى أن الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع القدرة على التفصيلي منه مشكوك لدى العقل؛ فيدور الأمر بين تعيين الثاني و التخير بينه و بين الأوّل، و الحكم فيه هو الرجوع إلى أصالة الاشتغال «٢».

(١) فرائد الأصول: ١ / ٢٤٤، رساله في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٤٩.

(٢) فوائد الأصول: ٣ / ٧٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٣٢

.....

و أجيب عنه تارة كما في المستمسك بأن مرجع الشك في المقام إلى الشك في اعتبار العلم بالأمر في تحقق الإطاعة، فيكون من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر لا- من قبيل الدوران بين التعيين والتخير. نعم، يتم ذلك بناءً على أن الباعث على العمل الاحتمال لتباين نحوى الامتثال، إذ في أحدهما يكون الباعث الأمر و في الآخر الاحتمال، فالشك في اعتبار الامتثال التفصيلي يكون من التردد بين التعيين والتخير «١» و أخرى كما في شرح بعض الأعلام بأن مرجع المقام إلى الشك في اعتبار أمر زائد في عبادة العباد؛ و هو لزوم الانبعاث عن بعث المولى مع الإمكان دون احتمال، و في مثله تجرى البراءة على المختار «٢».

أقول: و في الكل نظر:

أمّا ما أفاده المحقق النائيني (قدّس سرّه) ففيه أنك عرفت أنه بعد اشتمال الامتثال الإجمالي على جميع الخصوصيات المعتبرة في العبادة شرطاً و شرطاً، و عدم كون التكرار مستلزماً للإخلال بشيء من تلك الخصوصيات لا يعقل أن لا يدرك العقل الاجتزاء و الاكتفاء به، و أن يبقى شاكاً متردداً بعد كون أجزاء المأتي به المطابق للواقع أمراً بديهياً لا يجري فيه الارتباب و احتمال الخلاف.

و أما ما أفاده الشارحان فيرد عليه مضافاً إلى أن الشك في اعتبار العلم بالأمر في تحقق الطاعة، أو في اعتبار أمر زائد في عبادة العباد مرجعه إلى أن متعلق التكليف هو عنوان الطاعة و العبادة بوصف أنها عبادة، و الشك في مدخلية شيء في هذا العنوان يكون المرجع فيه أصالة الاشتغال؛ لعدم كون التردد حينئذ بين الأقل والأكثر في متعلق التكليف، بل في السبب المحصل للعنوان المأمور به كما هو غير خفي إن هذا خروج عما هو المفروض من الشك في المسألة الأصولية؛ لأن المفروض هو صورة اشتمال الامتثال الإجمالي على جميع ما له دخل في صحة العبادة و اتصاف المأتي به بكونه مطابقاً لما هو المأمور به، ففرض الشك في اعتبار شيء آخر في تحقق

(١) مستمسك العروة: ١ / ٩٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٧١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٣٣

.....

الطاعة أو في اتصاف العبادة بالعبادية خارج عن محل الكلام، فتدبر جيداً.

و أما الشك في صغرى المسألة الأصولية فالظاهر أن المرجع فيه هو أصالة الاشتغال؛ للشك في تحقق ما هو الدخيل في المأمور به قطعاً مع الاقتصار على الامتثال الإجمالي؛ لأن المفروض الشك في إمكان رعاية مثل قصد الوجه المعبر فرضاً في الاحتياط، و المرجع في مثل هذا الشك أصالة الاشتغال بلا إشكال.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى؛ و هو الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

و أما الصورة الثانية: أي صورة عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، فالمصرح بعدم جواز الاحتياط فيها هو الحلي (قدّس سرّه) على ما حكى عنه سابقاً «١»؛ من حكمه بعدم جواز تكرار الصلاة في الثوبين المشتهين بالنجاسة، و أنه لا بد من أن يصلّي عارياً، و الحق أنه لا مجال بعد الحكم بالجواز في الصورة الأولى للمناقشة في هذه الصورة أصلاً، فجواز الاحتياط في كلتا صورتين بمعنى الاجتزاء و الاكتفاء به في مقام الامتثال أو ترتب الأثر المقصود واضح لا ينبغي أن يخفى.

بقي في باب الاحتياط أمور ينبغي أو يجب التنبيه عليها:

الأول: فصل الشيخ الأعظم الأنصارى (قدس سره) في العبادات بين الشبهات البدوية و المقرونة بالعلم الإجمالى بالاكْتفاء فى الأولى بمجرّد قصد احتمال الأمر؛ لأنّه هو الذى يمكن فى حقّه، و بعدم الاكتفاء به فى الثانية، بل اللّازم قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير.

قال: و لآزمه أن يكون المكلف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالآخر، إذ مع عدم ذلك لا يتحقّق قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، بل يكون قصد امتثال الأمر على تقدير تعلّقه بالمأتى به، و هذا لا يكفى فى تحقّق الامتثال مع العلم بالأمر «٢».

(١) فى ص ٣٠.

(٢) انظر فرائد الأصول: ٢ / ٤٥٥، لكن ليس فيها بهذه العبارة، و هذه العبارة مذكورة فى تهذيب الأصول: ٢ / ٣٧٣ ٣٧٤.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٣٤

.....

و اعترض عليه المحقّق النائينى على ما فى التقريرات بأنّ العلم بالأمر لا يوجب فرقاً فى كَيْفِيَّةِ التَّيَّةِ، فإنّ الطاعة فى كلّ من المحتملين ليست إلّا احتمالية كالشبهة البدوية، إذ المكلف لا يمكنه أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالى عند الإتيان بكلّ من المحتملين، و ليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط بالأجزاء حتى يقال: العلم بتعلّق التكليف بعمل واحد يقتضى قصد امتثال الأمر المعلوم، فلو أتى المكلف بأحد المحتملين من دون قصد الإتيان بالآخر يحصل الامتثال على تقدير تعلّق الأمر بالمأتى به، و إن كان متجزياً فى عدم قصده الامتثال على كلّ تقدير «١».

و أجاب عن هذا الاعتراض سيّدنا العلّامة الأستاذ الماتن دام ظلّه العالى بأنّ الفرق بين الصورتين من حيث الداعى واضح جداً؛ لأنّ الداعى فى الأولى ليس إلّا احتمال الأمر، و فى الثانية له داعيان: داعٍ إلى أصل الإتيان و هو الأمر المعلوم، و داعٍ إلى الإتيان بالمحتمل لأجل احتمال انطباق المعلوم عليه، و الانبعاث فى كلّ من المحتملين إنّما هو عن هذين الداعيين. غاية الأمر أنّ الداعى الثانى ناشئ من الداعى الأوّل، فالداعى الأوّل هو الأمر المعلوم تعلّقه بما ينطبق على أحد المحتملين لا احتمال الأمر. غاية الأمر أنّه ينشأ من هذا الداعى إرادة الإتيان بكلّ من المحتملين؛ لتوقّف الإتيان بالمأمور به عليه «٢».

و حينئذٍ فقد يكون المكلف بمثابة ينبعث من الأمر المعلوم بحيث يحصل له الداعى إلى الإتيان بالمحتملين معاً؛ لأنّه لا يرضى إلّا بالموافقة القطعية التى لا تحصل إلّا بالإتيان بهما، و قد يكون بحيث ينبعث من الأمر المعلوم بمقدار لا يحصل له إلّا الداعى إلى الإتيان بأحد المحتملين؛ لأنّه يخاف من المخالفة القطعية الحاصلة بترك كلا المحتملين معاً، و حينئذٍ فلو أتى بأحدهما و صادف الواقع يكون ممثلاً؛ لأنّ الداعى له هو قصد الامتثال بالنسبة إلى الأمر المعلوم لا لأجل ما أفاده المحقّق النائينى من كفاية الإتيان باحتمال الأمر.

(١) فوائد الأصول: ٤ / ١٣٦ ١٣٧.

(٢) تهذيب الأصول: ٢ / ٣٧٥.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٣٥

.....

و استضعف دام ظلّه ما أفاده الشيخ (رحمه الله) بعدم الدليل على الجزم فى التَّيَّةِ، بل يكفى كون العمل مأتياً به لله تعالى؛ و هو حاصل

في إتيان كل واحد من المحتملين، ولا يحتاج إلى الجزم بوجود الأمر في البين حتى لا تصح إطاعة المحتمل الأول إلا مع قصد الإتيان بالآخر.

و بالجملة: الداعي إلى الإتيان بأحد المحتملين ليس إلا إطاعة المولى، فهو على فرض الانطباق مطيع لأمره، وقصد الإتيان بالآخر لا ينفع وجوده ولا يقدح عدمه «١».

أقول: الظاهر أن مقصود الشيخ (رحمه الله) أنه يعتبر في باب العبادات أن يتحقق عنوان الإطاعة و الامتثال، بخلاف سائر الواجبات التي يكتفى فيها بمجرد تحقق المأمور به في الخارج بأي نحو كان، و تحقق هذا العنوان فيما إذا لم يكن الأمر معلوماً للمكلف لا يتوقف إلا على الإتيان بالعمل بداعي مجرد احتمال الأمر؛ لعدم إمكان الزائد على هذا المقدار في حقه.

و أمّا إذا كان الأمر معلوماً للمكلف و لو بالإجمال، فتحقق هذا العنوان يتوقف على قصد رعاية الأمر و امتثاله مطلقاً أى سواء كان المأمور به هو المحتمل الأول أو الثاني و بدون ذلك لا- مجال لتحقيق الامتثال، فاللزام على المكلف أن يكون حال الإتيان بالأول قاصداً للإتيان بالثاني، و إلا لا يتحقق الامتثال و لو انكشف كونه هو المأمور به.

و يمكن أن يقال عليه: إنه لا دليل على اعتبار هذا العنوان و تحققه في سقوط الأمر العبادي و حصول الغرض منه، بل اللزام في باب العبادات مجرد كون العمل صادراً لا- عن داعٍ دنيوي، و المفروض تحققه فيما نحن فيه، فالظاهر بناءً على ما ذكرنا الاكتفاء بمجرد الإتيان بداعي احتمال كون الأول هو المأمور به.

ثم إنه على مبنى الشيخ (رحمه الله) لو بدا له بعد الإتيان بالأول قاصداً لعدم الإتيان بالآخر أو غير قاصد للإتيان به أن يأتي بالثاني أيضاً، فهل يكفي ذلك في تحقق الامتثال أم لا؟

الظاهر هو التفصيل بين ما لو انكشف كون الأول هو المأمور به، فلا يكتفى به لعدم تحقق قصد الامتثال، و بين ما لو انكشف كون الثاني كذلك فيجترئ به؛ لأن إتيانه

(١) تهذيب الأصول: ٢ / ٣٧٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٣٦

.....

بداعي احتمال الأمر كاف بعد كونه هو المقدار الممكن في حقه، فتأمل.

الأمر الثاني: حكى عن المحقق القمي (قدس سره) التفصيل في وجوب الاحتياط في باب الشرائط و الموانع بين ما يستفاد من مثل قوله (عليه السلام): لا- تصل فيما لا يؤكل لحمه «١». و ما يستفاد من مثله قوله (عليه السلام): لا- صلاة إلا بطهور «٢». فاختار وجوب الاحتياط في موارد الشبهة الموضوعية في الثاني دون الأول «٣».

و هذا الكلام بظاهره ممّا لا- يتم، و لذا صار مورداً لاعتراض من تأخر عنه؛ بأنه لا فرق بمقتضى القاعدة العقلية الحاكمة بوجوب الاحتياط بين صورتين، و أنّ حكم العقل بلزوم الإتيان بالأطراف أو الطرفين ثابت في البين، و لكنّه وقع الإشكال في مبنى هذا التفصيل.

فالذي أفاده المحقق النائيني على ما في تقريراته بعد استفادته من كلامه أنّ هذا التفصيل في باب الشرائط لا بينها و بين الموانع، أنّ الوجه فيه قياس باب العلم و الجهل بالموضوع باب القدرة و العجز، فكما أنّ القدرة من شرائط الفعلية لا التنجيز فكذا العلم. ثمّ أورد عليه بالفرق بين القدرة و العلم، فإنّ القدرة من شرائط ثبوت التكليف و فعليته و العلم من شرائط التنجيز «٤».

و الذي اختاره سيدنا العلامة الأستاذ دام ظلّه أنّ هذا الكلام من المحقق القمي (قدس سره) مبنى على ما هو المعروف منه من عدم

كون العلم الإجمالي منجزاً أصلاً، وأن الشبهة المقرونة لا تكون إلّا كالشبهة البدوية، وحينئذٍ فاللازم الرجوع إلى الأصل، وحيث إنّ الاستفادة من العبارة الأولى المانعية و من الثانية الشرطية، فالواجب في الصورة الأولى هو الرجوع إلى البراءة لانحلال الحكم حسب أفراد المانع، فيؤخذ في المعلوم و يجرى في المشكوك الأصل، و الواجب في الصورة الثانية هو الرجوع إلى أصالة الاشتغال لوجوب إحراز الشرط، و لا يحصل إلّا بالصلاة في الثوبين مثلاً.

(١) الوسائل: ٣٤٧/٤، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي ب ٢ ح ٦، وفيه: في وصيّة النبي (صلى الله عليه و آله) لعلي (عليه السلام)، قال: يا عليّ لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه و لا يؤكل لحمه.

(٢) التهذيب: ٤٩/١ ح ١٤٤ و ٢٠٩ ح ٦٠٥ و ١٤٠/٢ ح ٥٤٥، الوسائل: ٣٦٥/١، أبواب الوضوء ب ١ ح ١.

(٣) لم نعر عليه في كتبه التي لدينا، نعم حكاها عنه المحقّق الثاني في فوائد الأصول: ١٣٤/٤.

(٤) فوائد الأصول: ١٣٥/٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٣٧

.....

ثمّ أورد دام ظلّه على ما أفاده المحقّق المتقدّم في مبنى التفصيل المذكور أوّلاً: بأنّ القياس المذكور لا يصحّ التفصيل؛ لعدم الفرق بين العجز عن الشرط و العجز عن المانع، فلو كان مفاد الدليل هو الشرطية المطلقة و المانعية كذلك فلازمه سقوط الأمر بسبب عدم التمكن، و إن لم يكن كذلك فلازمه سقوط الشرط و المانع عن وصفهما، كما لا يخفى. و ثانياً: بأنّ العلم و القدرة كلاهما من شرائط التنجيز؛ لأنّ الأحكام الشرعية أحكام قانونية مطلقة، و ليست القدرة من شرائطها و إلّا لكان الأصل الجارى مع الشكّ فيها هو أصل البراءة، مع أنّ بناءهم على الاحتياط، مضافاً إلى أنّه من البعيد أن يكون الاستفادة من العبارة الأولى بنظر المحقّق القمي (رحمه الله) هو الشرطية بعد كون جمهور الأصحاب قائلًا بالمانعية «١».

و يمكن أن يقال: إنّ ما أفاده المحقّق القمي (رحمه الله) ليس مبتدأً على ما هو المعروف منه من عدم ثبوت وصف التنجيز للعلم الإجمالي، بل على أنّ الدليل المتضمّن لإفادته الشرعية أو المانعية لو كان بصورة الخطاب و بيان التكليف تقتصر في مفاده على خصوص المورد، الذي يمكن أن يكون التكليف باعثاً إليه أو زاجراً عنه، فإنّ التكليف في مثل المقام و إن لم يكن تكليفاً نفسياً بل يكون غيرياً، إلّا أنّه مع ذلك لا يفيد الشرطية أو المانعية إلّا بالمقدار الذي يمكن سعة دائرة التكليف.

و من الواضح أنّ مثل قوله (عليه السلام): لا تصل فيما لا يؤكل لحمه «٢» لا يمكن أن يكون زاجراً عن الفرد الذي يشكّ في كونه من مصاديق غير المأكول، و هذا بخلاف ما لو كان الدليل مثل قوله (عليه السلام): لا صلاة إلّا بطهور «٣» الظاهر في عدم تحقّق الماهية بدونه، كما لا يخفى.

و هذا الذي ذكرناه و إن لم يكن خالياً عن النظر بل المنع إلّا أنّه يمكن أن يكون

(١) تهذيب الأصول: ٢/٣٧٢ ٣٧٣.

(٢) تقدّم في ص ٤٥.

(٣) تقدّم في ص ٤٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٣٨

.....

وجهاً لما أفاده القمى (رحمه الله)، فتأمل «١».

الأمر الثالث: إذا كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين شرعاً كالظهرين، و اشتبه بعض شرائطها كالقبلة و الستر، فلا إشكال في جواز الشروع في احتمالات الواجب الثاني بعد استيفاء احتمالات الأول، سواء كان الشروع في الثاني على طبق الشروع في الأول أم لا، و لا في عدم جواز استيفاء احتمالات الثاني قبل استيفاء الأول، و لا في عدم جواز الشروع في احتمالات الثاني قبل استيفاء الأول على نحو يغير الشروع في الأول كما هو ظاهر، إنما الإشكال في جواز الإتيان بهما مترتباً، كما إذا صَلَّى الظهر إلى جهة و العصر إلى تلك الجهة، ثم صَلَّى الظهر إلى جهة أخرى و العصر إليها و هكذا، أو صَلَّى الظهرين قصراً ثم تماماً، أو بالعكس. و الذي اختاره المحقق النائيني على ما في التقريرات هو عدم الجواز، بناءً على ما اختاره سابقاً من ترتب الامتثال الإجمالي على الامتثال التفصيلي و تأخره عنه «٢»، نظراً إلى أن في المقام جهتين:

إحداهما: إحراز القبلة في فرض اشتباهها، و هو لا يمكن بنحو التفصيل على ما هو المفروض، فيجترئ من جهته بالامتثال الإجمالي. و الأخرى: إحراز الترتيب بين الصلاتين و هو بمكان من الإمكان؛ لجواز الإتيان بجميع احتمالات الواجب الأول ثم الشروع في الثاني. و عليه يعلم حين الاشتغال

(١) إشارة إلى أن هذا الوجه إنما يصحح التفصيل في خصوص الشبهات البدوية، و أما الشبهات المقرونة فعلى تقدير كون العلم الإجمالي منجزاً كما هو المفروض لا يبقى فيها فرق، كما أنه على هذا التقدير يلزم أن لا يكون الاجتناب في التكاليف النفسية مثل قوله: لا تشرب الخمر في الشبهات المقرونة منها بالعلم الإجمالي لازماً أيضاً، كما لا يخفى. نعم، يمكن أن يقال: بأن هذا التفصيل من القمى (رحمه الله) إنما هو في خصوص الشبهة البدوية لا الأعم منها و من المقرونة، فلا بد من المراجعة إلى كلامه ليظهر الحال، المؤلف دام ظلّه.

(٢) تقدّم في ص ٣٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٣٩

.....

بم احتمالات العصر بوقوع الظهر قطعاً و حصول الترتيب جزماً، و عدم العلم بأن العصر الواقعي هل هو المحتمل الأول أو الوسط أو الأخير إنما هو للجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب، و سقوط اعتبار الامتثال التفصيلي بالإضافة إلى شرط لعدم الإمكان لا يوجب سقوط اعتباره بالنسبة إلى ما يمكن من الشرائط كالترتيب في المقام، فلا وجه لرفع اليد عن هذه الجهة الدخيلة في الامتثال «١»، انتهى ملخص ما أفاده (قدّس سرّه).

و أورد عليه سيدنا العلامة الأستاذ دام ظلّه مضافاً إلى منع المبني، نظراً إلى ما عرفت من كون الامتثالين في رتبة واحدة و عدم تأخر الإجمالي عن التفصيلي بمنع البناء، نظراً إلى عدم الفرق بين هذه الصورة و بين ما إذا شرع في احتمالات الثاني بعد استيفاء الأول، و عدم كون الأمر في المقام دائراً بين الموافقة الإجمالية و التفصيلية، و ذلك لأنّ كلّ واحد من احتمالات العصر لو صادف القبلة فقد أتى قبله بالظهر و يحصل الترتيب واقعاً، و غير المصادف منها عمل لا طائل تحته كغير المصادف من الآخر و لا ترتيب بينهما. و بالجملة: الترتيب أمر إضافي يتقوم بثلاثة أمور: وجود الظهر، و وجود العصر، و تأخر الثاني عن الأول، و لا مجال لحصول العمل التفصيلي بتحقيق هذا الأمر الإضافي بعد عدم كون العصر معلوماً إلّا بالإجمال، فلا فرق بين صورتين «٢».

و ربّما يقال: بأنّ الوجه في عدم جواز الشروع في العصر قبل استيفاء احتمالات الأول، هو أنه قد علم من الشرع بمقتضى الأدلة أنّ

الاشتغال بالعصر إنما يجوز بعد العلم بالفراغ عن الظهر، فمع الشك في الفراغ عنه لا يجوز الاشتغال بالأمر المترتب عليه. ودعوى أن الاشتغال غير الجائز إنما هو الاشتغال بالعصر الواقعي، وفي هذه الصورة لا يعلم كونه هو العصر الواقعي بل كونه عصرًا يلازم كون السابق ظهرًا، فلا وجه لعدم جواز الاشتغال به.

(١) فوائد الأصول: ١٣٨ / ٤.

(٢) تهذيب الأصول: ٣٧٧ ٣٧٥ / ٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٠

.....

مدفوعه بأنّ المستفاد من الأدلّة مثل دليل العدول ونحوه أنّ الشارع لم يرض بالاشتغال بصلاة بعنوان أنّها الصلاة اللاحقة إلّا بعد العلم بفراغ الذمّة عن التكليف بالصلاة السابقة، فمع الشك في الفراغ عن عهدة تكليف الظهر كيف يجوز الشروع في صلاة بعنوان أنّها صلاة العصر، فتدبر.

الأمر الرابع: قال صاحب العروة بعد حكمه بجواز العمل بالاحتياط ولو كان مستلزمًا للتكرار: لكن يجب أن يكون عارفًا بكيفيّة الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد «١». وفي المستمسك: هذا شرط للاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل، بل لعلّ عدم المعرفة مانع من حصول الاحتياط فلا يحصل الأمن «٢».

أقول: يرد على المتن أنّه بعد وضوح عدم كون هذا الوجوب إلّا وجوبًا عقليًا إرشاديًا لا دليل على لزوم المعرفة بكيفيّة الاحتياط من طريق التقليد أو الاجتهاد، بل اللازم بعد ترك الطريقتين هو التوسّل إلى الاحتياط ولو لم يكن عارفًا بكيفيته، بل احتاط في الكيفيّة أيضًا.

ألا- ترى أنّه في مثل اشتباه القبلة إذا كان الواجب أمرين مترتبين شرعًا كالظهرين مثلًا، إذا أراد المصلّي الاحتياط بالصلاة إلى أربع جهات فتارة يعرف من طريق الاجتهاد أو التقليد أنّ اللازم مثلًا هو تقديم احتمالات الظهر بجمعها؛ بأن يأتي بها أولًا ثم يأتي بمحتملات العصر ثانيًا، وأخرى يشكّ في أنّه هل يلزم عليه ذلك، أو يجوز له الإتيان بمحتمل العصر عقيب محتمل الظهر بالنسبة إلى كلّ جهة من الجهات؟ فإذا احتاط في هذه الصورة لأجل تركه الطريقتين و أتى بالكيفيّة الأولى الموافقة للاحتياط لا مجال لدعوى عدم الاجتزاء به، مستندة إلى عدم كون الكيفيّة معروفة عنده بالاجتهاد أو التقليد.

ضرورة عدم الفرق في كفاية الاحتياط بين الاحتياط في أصل العمل وبين الاحتياط في كفيته كما هو ظاهر. نعم، يختص ذلك بما إذا كانت الكيفيّة جاريًا فيها

(١) العروة الوثقى: ٣ / ١، مسألة ٢.

(٢) مستمسك العروة: ٧ / ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٤١

.....

الاحتياط كما في المثال المفروض، و إلّا فلا محيص عن التوسّل بأحد الطريقتين.

ويرد على الشرح مضافًا إلى أنّ ظاهر صدر العبارة أنّ الاحتياط من دون معرفة الكيفيّة بأحد الطريقتين لا يجوز الاكتفاء به في نظر

العقل، و لو مع العلم بإحراز الاحتياط و تحقّقه، و نحن لا نتصوّر وجهاً لذلك أنّه لم يفهم وجه للترقى إلى أنّ عدم المعرفة مانع من حصول الاحتياط، فإنّ عدم المعرفة مانع عن حصول العلم بالاحتياط لا عن حصول أصله؛ لعدم كون العلم بالكيفية دخيلاً في الذات بوجه.

الأمر الخامس: قال في العروة أيضاً: قد يكون الاحتياط في الفعل، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً و كان قاطعاً بعدم حرمة، و قد يكون في الترك، كما إذا احتمل حرمة فعل و كان قاطعاً بعدم وجوبه، و قد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أنّ وظيفته القصر أو التمام «١».

و في شرح بعض الأعلام: لا- يخفى أنّ حصر المصنّف (رحمه الله) كفيّة الاحتياط في الصورة المذكورة لا يكون حاصراً لجميع الأقسام، و ذلك لأنّ متعلّق الشكّ قد يكون واقعه واحدة، و قد يكون واقعيتين، فإذا كانت الواقعة واحدة فقد يحتمل وجوبها مع القطع بعدم حرمتها؛ لئلا يكون من دوران الأمر بين المحذورين، فالاحتياط حينئذٍ يكون في الفعل، سواء كان الوجوب المحتمل استقلالياً أم ضمناً، و قد يحتمل حرمة مع القطع بعدم وجوبه، فالاحتياط حينئذٍ في الترك.

و إذا تعدّدت الواقعة فقد يكون الاحتياط في الجمع بين الفعلين من دون تكرار لأصل الواجب، كما إذا تردّد أمر القراءة في صلاة بين الجهر و الإخفات، فالاحتياط حينئذٍ يتحقّق بالقراءة مرّتين في صلاة واحدة، إحداهما جهريّة و الأخرى مع المخفوت؛ بأن يقصد بذلك تحقّق الواجب بإحدهما، و أن تكون الأخرى مستحبّة، فإنّها من قراءة القرآن في الصلاة، أو مع التكرار في أصل الواجب؛ كما إذا علم إجمالاً بوجوب أحد الفعلين: كالقصر و الإتمام. و قد يكون الاحتياط في ترك الفعلين معاً؛ كما إذا علم

(١) العروة الوثقى: ١/ ٨٧، مسألة ٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٤٢

.....

بحرمة أحدهما لا- بعينه مع العلم بعدم وجوب الآخر، و قد يكون في فعل أحد الفعلين و ترك الآخر؛ كما إذا علم إجمالاً بوجوب الأوّل أو حرمة الثاني «١».

و يرد عليه مضافاً إلى أنّه مع إسقاط قيد التكرار يدخل جميع الفروض في العبارة، و لعلّ ذكره كان للتوضيح بالإضافة إلى بعض الفروض لا للاحتراز، فتدبّر. و إلى إمكان المناقشة في بعض الأمثلة المذكورة كالقصر و الإتمام، نظراً إلى إمكان دعوى كون الإتمام و الإتيان بالصلاة أربع ركعات يوجب تحقّق ما هو المأمور به واقعاً، سواء كان قصراً أو تاماً، و ذلك لأنّه على تقدير كونه قصراً لا مانع من صحّته تماماً إلّا إضافة ركعتين و عدم وقوع التسليم في محلّه.

فإذا فرضنا أنّ التسليم ليس من أجزاء الصلاة و كونه مخرجاً و المخرج ليس من أجزاء المخرج عنه، و فرضنا أيضاً أنّ وقوع المنافي قبل التسليم و بعد التشهّد لا يضرّ بصحّة الصلاة كما ربّما يحتمل، فحينئذٍ يتحقّق المأمور به بالإتيان به تماماً و لو كان في الواقع قصراً إنّ حصره أيضاً لا يكون حاصراً لجميع الأقسام؛ لأنّه قد يكون الاحتياط في اختيار أحد الفعلين، كما في موارد دوران الأمر بين التعيين و التخير، الذي يحكم العقل فيه بالاحتياط و الأخذ بالمعيّن، فإنّ الاحتياط هنا ليس في أصل الفعل بل في اختيار الفعل المعين، كما هو واضح.

و أمّا ما في المستمسك من أنّ الجمع يمكن أن يكون داخلماً في الأوّل فتأمّل «٢»، ففيه: أنّ المراد بالأمرين في عبارة المتن ليس خصوص الفعلين حتى يكون الجمع داخلماً في الأوّل، بل المراد هو الأعمّ منه و من التركيب و من فعل و ترك كما عرفت، و لعلّه لأجل هذا أمر بالتأمّل.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٧٣ ٧٢.

(٢) مستمسك العروة: ٨ / ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٣

معنى التقليد

مسألة ٢: التقليد هو العمل مستنداً إلى فتوى فقيه معين و هو الموضوع للمسألتين الآتيتين. نعم، ما يكون مصححاً للعمل هو صدوره عن حجة كفتوى الفقيه و إن لم يصدق عليه عنوان التقليد، و سيأتي أن مجرد انطباقه عليه مصحح له (١).

(١) في هذه المسألة جهات من البحث:

الجهة الأولى: في معنى التقليد بحسب اللغة، و الظاهر أن معناه جعل القلادة في الجيد «١» و العنق أى عنق الغير و يتعدى إلى مفعولين، و فيه استعمال مجازية، مثل حديث الخليفة: قلدها رسول الله (صلى الله عليه و آله) علياً (عليه السلام) «٢»، و فى تطبيق هذا المعنى اللغوى على المعنى الاصطلاحى خلاف ينشأ من الاختلاف فى المعنى الاصطلاحى، و سيأتى توضيحه بعد بيان ذلك المعنى إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: فى تفسير التقليد و بيان معناه الاصطلاحى، فنقول: قد اختلف ظاهر كلماتهم فى تعريفه، و المتحصّل من مجموعها أربعة: أحدها: ما حكى عن العلامة (قدّس سرّه) فى النهاية من أنه هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة «٣»، و إليه يرجع تفسيره إلى العمل عن استناد، أو الاستناد إلى الغير فى العمل.

ثانيها: ما حكى عن جامع المقاصد من أنه عبارة عن قبول قول الغير من غير حجة «٤».

ثالثها: ما حكى عن العضدى من أنه الأخذ بقول الغير من غير حجة «٥». و اختاره المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) فى الكفاية، حيث قال: إنه أخذ قول الغير ورائه للعمل به فى الفرعيّات، أو للالتزام به فى الاعتقادات تعديلاً بلا مطالبة دليل على رأيه «٦». رابعها: التفسير بالالتزام بالعمل بقول مجتهد معين كما اختاره صاحب العروة «٧» و نسب إلى ظاهر الفصول «٨».

(١) الجيد: العنق، و قيل: مقلد، لسان العرب مادة «جيد».

(٢) الكافي: ١ / ١٩٩ ح ١.

(٣) نهاية الأصول: ٣٤٦ (أخذناه من المعالم: ٢٤٢)، و حكاها فى الفصول الغروية أيضاً: ٤١١.

(٤) جامع المقاصد، لم نعثر عليه فيه بعد بحث كثير لكن قال به فى رسائله: ٣ / ١٧٥.

(٥) مختصر المنتهى: ٢ / ٣٠٥.

(٦) كفاية الأصول: ٥٣٩.

(٧) العروة الوثقى: ١ / ٤.

(٨) الفصول الغروية: ٤١١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٤

.....

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في أمرين:

الأمر الأول: أنه هل الاختلاف الذي عرفته في معنى التقليد اختلاف حقيقى في معناه و مفهومه، أو أنه اختلاف بحسب العبارة و النزاع في الحقيقة لفظى؟

ربما يقال بالثانى، نظراً إلى أن عدم تعرّضهم للخلاف في ذلك مع تعرّضهم لكثير من الجهات غير المهمّة يدلّ على عدم تحقّق الاختلاف واقعاً، و أنّ مراد الجميع واحد، و يؤيده ما عن القوانين «١» من نسبة التعريف بالعمل بقول الغير من غير حجّة إلى العضدى وغيره، مع أنّ تعريف العضدى كما عرفت إنّما هو الأخذ، مع أنّ الظاهر أنّ المراد بالأخذ هو العمل كما في كثير من المقامات؛ مثل الأخذ بما وافق الكتاب، و الأخذ بما خالف العامة، و الأخذ بقول أعدلهما، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة، و لعلّه كان هو المراد من القبول المذكور في كلام بعضهم.

و لكنّ الظاهر عدم كون النزاع لفظياً؛ لأنّه مضافاً إلى أنّ تفسير الأخذ بالعمل مع احتمال أن يكون المراد به التعلّم أو أخذ الرسالة ممّا لا شاهد له، و كذا تفسير القبول به على تقدير تسليم ذلك لا يرجع النزاع إلى اللفظ؛ لتصريح القائل بالالتزام بعدم لزوم العمل في تحقّق التقليد كما في العروة «٢». و صرح به صاحب الفصول «٣» على ما حكى، فكيف يجتمع مع القول بأنّ التقليد هو نفس العمل، و عدم تعرّض للخلاف لا دلالة فيه على عدم كون المسألة خلافية، كما هو ظاهر.

مضافاً إلى أنّهم ربّوا الثمرة على هذا النزاع و بنوا مسألة البقاء على تقليد الميت، و كذا مسألة العدول عن الحى إلى الآخر المساوى له في الفضل على الخلاف في معنى التقليد، فإنّه و إن كان ترتّب الثمرة و الابتناء محلّ نظر بل منع كما سيأتى في المسألتين إن شاء الله تعالى إلّا أنّ البناء على الخلاف في معنى التقليد دليل على كون الاختلاف فيه لا ينحصر باللفظ، بل النزاع في أمر حقيقى كما هو غير خفى.

(١) قوانين الأصول: ٢ / ١٦٠.

(٢) العروة الوثقى: ١ / ٤٤ مسألة ٨.

(٣) الفصول الغروية: ٤١١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٤٥

.....

الأمر الثانى: أنه بعد البناء على كون الاختلاف في مفهوم التقليد و معناه اختلافاً معنوياً يقع الكلام في تحقيق ما هو الحق في معناه. فنقول: ربّما يقال كما قيل بأنّه لا يمكن أن يكون التقليد هو نفس العمل، و الأصل في ذلك ما أفاده في الفصول، حيث قال على ما حكى: و اعلم أنّه لا- يعتبر في ثبوت التقليد العمل بمقتضاه؛ لأنّ العمل مسبوق بالعلم فلا- يكون سابقاً عليه، و لئلا يلزم الدور في العبادات من حيث إنّ وقوعها يتوقّف على قصد القربة، و هو يتوقّف على العلم بكونها عبادة، فلو توقّف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دوراً «١».

و تقريب الوجه الأول: أنّ كلّ مكلف لا بدّ و أن يكون عمله مستنداً إلى معذور، و ناشئاً عنه و مسبوqاً به، فالمجتهد يكون عمله مستنداً إلى اجتهاده و استنباطه الحكم من الحجّة المعتبرة، و العامى يكون عمله مستنداً إلى تقليده، فكلّ عمل إمّا أن يكون ناشئاً و مسبوqاً بالاجتهاد، و إمّا أن يكون مستنداً إلى التقليد، و على هذا الوجه اعتمد المحقّق الخراسانى (قدّس سرّه) في الكفاية، حيث قال: و لا يخفى أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه و إلّا كان بلا تقليد، فافهم «٢».

و تقريب الوجه الثانى: أنّه لا إشكال في أنّ مشروعية العمل تتوقّف على التقليد؛ لأنّه لا يتمكّن بدون التقليد من الإتيان بصلاة الجمعة

مثلاً بما أنها مقربة، و لا يتمشى منه قصد القربة بدون التقليد، فالشروع فيها بقصد كونها هي الوظيفة الثابتة بعد الزوال يوم الجمعة و العبادة المقربة يتوقف على التقليد، فلو كان التقليد متوقفاً على العمل و منتزعاً عنه كما هو ظاهر تفسيره به يتحقق الدور، فلا محيص عن الالتزام بكونه أمراً سابقاً على العمل.

و الجواب عن الوجه الأول: أن غاية مقتضاه لزوم استناد العمل إلى المعدر أو إلى العلم كما في عبارة الفصول المتقدمة و أما كون الأمر السابق على العمل مسمى بالتقليد و راجعاً إليه فلم يقدّم عليه دليل.

(١) الفصول الغروية: ٤١١.

(٢) كفاية الأصول: ٥٣٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٤٦

.....

و بعبارة أخرى: لو كان هناك نصّ أو إجماع على لزوم مسبقية العمل بالاجتهاد أو التقليد لكان مرجعه إلى سبق التقليد في مورد العامي على العمل، ولكنه لم يقدّم على هذا العنوان دليل، بل اللازم هو مسبقية العمل بالحجة و العلم، و هو لا يلازم كون التقليد عبارة عن الأمر السابق.

و منه يظهر الجواب عن الوجه الثاني، فإنّ توقف مشروعية العمل على التقليد لم يدلّ عليه دليل، بل المشروعية تتوقف على العلم بكونها عبادة مقربة إما من طريق الاجتهاد أو من طريق فتوى المجتهد، و أما كون الموقوف عليه هو الذي ينطبق عليه عنوان التقليد فلا يقتضيه هذا الوجه بوجه.

فانقح من ذلك إمكان كون التقليد عبارة عن نفس العمل، لكنه بمجرد لا يكفي بل لا بدّ من إقامة الدليل على ترجيح هذا التفسير على غيره.

فقول: إنّ هنا أموراً مرجحة لكون التقليد بمعنى نفس العمل:

أحدها: مناسبة التقليد بمعنى العمل للمعنى اللغوي، فإنّ الظاهر أنّ المراد منه هو جعل القلادة في عنق الغير، و هذا يلائم مع كونه في الاصطلاح بمعنى العمل، فإنّ المقلد حينئذٍ يجعل أعماله المستندة إلى فتوى المجتهد في عنقه، فهي بمنزلة القلادة يقلدها في عنق الغير و هو المجتهد.

و أما لو فسّر التقليد بمجرد الالتزام و التعهد النفساني فلا بدّ من توجيه المناسبة بأنّ المقلد بسبب الالتزام و التعهد يجعل قلادة المتابعة للمجتهد في عنق نفسه، و هذا لا يناسب مع المعنى اللغوي الراجع إلى جعل القلادة في عنق الغير.

و من العجيب بعد ذلك ما حكى عن شيخنا الأعظم الأنصاري (قدّس سرّه) في رسالة الاجتهاد و التقليد؛ من أنّ التقليد بمعنى الالتزام أوفق بمعناه اللغوي «١». و إن كان لا يرد عليه ما أورد من أنّ مقتضى ذلك هو صدق المقلد بالفتح على العامي لا على المجتهد، مع أنّ الحديث يقول: فللعوام أن يقلدوه «٢».

(١) رسالة في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٤٦ ٤٧.

(٢) يأتي تخريجه في الصفحة الآتية.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٤٧

.....

وجه عدم ورود أن صدق المقلد بالفتح لا ينافي صدق المقلد بالكسر أيضاً؛ لعدم قيام الدليل على تحقق التقابل والتغاير بين الأمرين، بل التقابل إنما هو بين التقليد والاجتهاد، والحديث إنما يدل على صدق المقلد بالفتح على المجتهد لو قرأ بصيغته المبني للفاعل، ولم يدل دليل عليه، فهذا الإيراد غير وارد عليه.

نعم، يرد عليه ما ذكرنا من عدم الملائمة بين معناه الاصطلاحي على هذا التقدير، وبين معناه اللغوي الراجع إلى جعل القلادة في عنق الغير، ويؤيد ما ذكرنا أن صاحب الفصول بعد العبارة المتقدمة حكى عن العلامة التفسير بالعمل «١»، ثم قال: هذا بيان لمعناه اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه، وإطلاقه على هذا شائع في العرف العام «٢»، فإنه ظاهر في أن التفسير بالعمل مطابق لمعناه اللغوي، لكن الذي أوجب عدوله عن التفسير المذكور استلزامه للإشكاليين المتقدمين في كلامه، وحيث عرفت عدم الاستلزام بوجه فلا مجال للعدول عما يلائم المعنى اللغوي.

ثانيها: إشارة بعض الروايات إليه؛ مثل ما رواه الكليني والشيخ عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعه الرأي فجاء أعرابي، فسأل ربيعه الرأي عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعه ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت ربيعه، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): هو في عنقه، قال أو لم يقل، وكل مفت ضامن «٣»؟! فإن تعبير الأعرابي وسؤاله بقوله: «أ هو في عنقك» وتقريره (عليه السلام) بقوله: «هو في عنقه» ظاهر في إضافة العنق إلى المجتهد المفتي، وهو لا يلائم إلا مع كون المستفتي جاعلاً أعماله في عنق المفتي، كما أن قوله (عليه السلام) في الذيل: «كل مفت

(١) نهاية الأصول: ٣٤٦ (أخذناه من المعالم: ٢٤٢) و حكاها في المعالم: ٢٤٢، والفصول الغروية: ٤١١.

(٢) الفصول الغروية: ٤١١.

(٣) الكافي: ٧/ ٤٠٩ ح ١، الوسائل: ٢٧/ ٢٢٠، أبواب آداب القاضي ب ٧ ح ٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٨

.....

ضامن» مشعر بأن التقليد هو العمل؛ لأنه قبل تحقق العمل ليس هنا شيء مستند إلى المفتي حتى يكون هو ضامناً له، كما هو غير خفي. ومثل الروايات المستفيضة الدالة على أن من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به «١»، فإنه وإن لم يقع التعبير بالتقليد فيها ولا دلالة فيها على انطباق عنوان التقليد على نفس العمل، إلا أن إشعارها بل دلالتها على أنه ليس هنا عدا فتوى المفتي شيء سوى عمل المستفتي مما لا مجال للارتياح فيه، كما هو ظاهر.

ثالثها: أنه لم يرد عنوان التقليد في شيء من الأدلة الدالة على حجية فتوى المجتهد و جواز رجوع العامي إليه إلا في رواية ضعيفة طويلة محكية عن التفسير المنسوب إلى مولانا الإمام العسكري صلوات الله وسلامه عليه وعلى آباءه وعلى ابنه الواردة في الفرق بين تقليد اليهود علمائهم وتقليد عوام الشيعة لعلمائهم، المشتملة على قوله (عليه السلام): فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه «٢». ولا يجوز الاعتماد على هذه الرواية في الحكم بوجوب الالتزام نظراً إلى أنه معنى التقليد، بل اللازم ملاحظة سائر الأدلة الواردة في هذا الباب.

فنقول: لا ينبغي الإشكال في أن حكم العقل بجواز التقليد إنما هو لأجل تحقق الامتثال بالنسبة إلى التكليف المعلومه بالإجمال، وكون الاستناد إلى العالم أحد الطرق، ففي الحقيقة الواجب بحكم العقل هو الامتثال وتحقيق موافقة التكليف، ولا حكم له بالنظر إلى

الالتزام أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

و أما بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم فغير خفى أن سيرة العقلاء إنما استقرت على الرجوع العملي، و تطبيق العمل على قول العالم العارف و الالتزام القلبي سيما مع تجرده عن العمل الخارجي بعيد من مقاصد العقلاء.

(١) الوسائل: ٢٧ / ٢٠ ٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٤.

(٢) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام): ٢٩٩ ٣٠٠ ح ١٤٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٤٩

.....

و أما الأدلة اللفظية من الآيات و الروايات فالنظر في مفادها و التأمل في مدلولها بناءً على دلالتها على جواز التقليد يقتضى عدم كونها ناظرة إلّا إلى مقام العمل، فإنّ المراد من الحذر الواجب في آية النفر «١» مثلًا ليس إلّا هو الحذر في مقام العمل، و ترتيب الأثر على قول المنذر بالإتيان بما أفتى بوجوبه و ترك ما حكم بحرمته.

ضرورة أن الحذر القلبي و الالتزام النفساني لا يكون غايةً للإنذار الواجب، و كذا سائر الآيات و الأدلة على ما سيجيء «٢»، فإنه من الواضح أن المراد من الجميع هو الاستناد في مقام العمل إلى من له الحجّة و تطبيق العمل على طبق ما يقول به.

هذا، مضافاً إلى أنه أي فرق بين المجتهد و العامى من هذه الجهة، فكما أنه لا يجب على المجتهد بعد قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مثلًا إلّا الإتيان بها و تطبيق العمل على طبق الأمانة و لا يلزم توسط الالتزام بوجه، كذلك لا يجب على المقلد بعد قيام الأمانة و هي فتوى المجتهد و رأى العارف إلّا ذلك، أي تطبيق العمل عليها و الإتيان بصلاة الجمعة خارجاً، فالتفكيك بينهما من حيث لزوم الالتزام على المقلد و وقوعه وسطاً بين الفتوى و عمل المقلد ممّا لا وجه له أصلاً.

و إلى أن مورد التقليد كما عرفت هي الأحكام العملية التي متعلقها نفس العمل، بحيث لو كانت معلومة بالتفصيل لما كان الواجب إلّا الامتثال و العمل على طبقها، من دون أن يكون هنا تكليف بالإضافة إلى القلب و الالتزام، فالمناسب للتقليد في خصوص هذه الأحكام مع عدم كونها ناظرة إلّا إلى مقام العمل هو كون التقليد أيضاً راجعاً إلى نفس هذا المقام، من دون أن يكون هنا شيء مسمى بالالتزام.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن التقليد كما أفاده الماتن دام ظلّه هو العمل مع الاستناد، و لا مدخلة للالتزام في شيء من الأحكام.

(١) سورة التوبة: ١٢٢ / ٩.

(٢) في ص ٦٨ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٠

.....

في أدلته جواز التقليد الجهة الثالثة: فيما يدلّ على جواز التقييد و رجوع الجاهل إلى العالم في باب التكليف و الأحكام، و في هذه الجهة تارة يبحث عمّا هو مستند العامى في التقليد و حامل له عليه، و بعبارة أخرى ما يكون محرّكاً للجاهل على أن يرجع إلى العالم بعد علمه بثبوت التكليف إجمالاً، و أخرى فيما هو مقتضى الأدلة ممّا يستنبطه المجتهد منها في هذا الباب.

أمّا من الحيثية الأولى: فمن الواضح أن ما يمكن أن يكون مستنداً للعامى و حاملاً له على التقليد ليس إلّا حكم عقله بذلك، قال

المحقق الخراساني (قدس سرّه) في الكفاية: إن جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، و إلا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً؛ لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً و سنّة، و لا يجوز التقليد فيه أيضاً، و إلا لدار أو تسلسل «١».

و هذا الكلام و إن نوقش فيه بمنع كون هذا الحكم فطرياً، نظراً إلى أن القضايا الفطرية ما كانت قياساتها معه ككون الأربعة زوجاً لانقسامها إلى متساويين، و ما هو فطري بهذا المعنى إنّما هو كون العلم نوراً لا لزوم رفع الجهل بالعلم فضلاً عن التقليد، و بمنع كونه جبلياً، فإنّ ما هو جبليّ في الاصطلاح إنّما هو شوق النفس إلى كمالها لا- مثل المقام، إلا أنّ وضوح حكم العقل بذلك و بدهاه إدراكه جواز الرجوع ممّا لا تنبغى المناقشة فيه أصلاً.

و أمّا من الحيثية الثانية: فالدليل عليه مضافاً إلى حكم العقل المذكور أمور:
أحدها: بناء العقلاء على رجوع الجاهل في كلّ صنعة إلى العالم بها، و لا

(١) كفاية الأصول: ٥٣٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٥١

.....

إشكال في أصل ثبوت هذا البناء و تحقّق هذه السيرة المستمرة العملية، إنّما الإشكال في أنّ بناء العقلاء على شيء لا يكون بمجرد دليل على ذلك الشيء و جريانه في محيط الشرع ما لم يكن مورداً لإمضاء الشارع و تصويبه المستكشف نوعاً من عدم الردع عنه، مع أنّه قد يقال في المقام: إنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل بالأحكام الشرعية إلى المجتهد المستنبط و العارف بها، و بعبارة أخرى بناء العقلاء على التقليد الاصطلاحى أمر حادث بعد الغيبة الكبرى، و لم يكن ثابتاً في زمان النبيّ و الأئمة صلوات الله و سلامه عليه و عليهم أجمعين بوجه حتى يكون عدم الردع عنه كاشفاً عن كونه مرضياً للشارع، كما هو الشأن في جميع الأمور التي كان بناء العقلاء عليها حادثاً في الأزمنة المتأخّرة، فإنّه لا يكون عدم ردعه دليلاً على إمضائه؛ لعدم ثبوته في زمانه كما هو واضح.
و أنت خبير بما في هذا الإشكال من النظر و المنع:

أما أولاً: فلأنّ أصل بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم العارف في أمورهم الدنيوية لا يكون أمراً حادثاً في الزمان المتأخّر، فإنّ العقلاء بما هم عقلاء لا يزال يرجع عوامهم إلى علمائهم في كلّ فنّ و صنعة، بحيث صار هذا مرتكزاً لهم و مبنى جميع أمورهم، فإذا لم يردع الشارع عن أعمال هذه الطريقة، و لم يمنع عن إجرائها في محيط الشريعة يكشف ذلك عن إمضائه و تبعيته عن هذه السيرة، و لا حاجة في دلالة عدم الردع على الإمضاء على إجرائها أولاً في محيط الشرع و مصادفته مع عدم الردع.

ألا- ترى أنّه لو قيل: إنّ ظاهر الكتاب حجة لثبوت بناء العقلاء على العمل بظواهر كلمات المتكلمين في فهم مقاصدهم و كشف مراداتهم، و الشارع لم يردع عن أعمال هذه الطريقة في الشريعة، ليس مرجعه إلى أنّ عدم الردع قد استكشف من تحقّق العمل بظاهر الكتاب خارجاً و هو لم يردع عنه، بل معناه أنّه لو كانت هذه الطريقة

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٥٢

.....

غير مرضية للشارع في ألفاظ الكتاب مثلاً، لكان عليه الردع و تنبيه العقلاء المتدينين الذين كان مقتضى بناؤهم التمسك بظاهر الكلام، فمع عدم التنبيه يستكشف رضاه بذلك.

و أما ثانياً: فلأنّ الظاهر ثبوت التقليد و الاجتهاد بهذا النحو في زمن الأئمة (عليهم السّلام)، و على ذلك تدلّ روايات كثيرة بين ما يكون مفاده جواز الاجتهاد و الاستنباط، و بين ما يدلّ على إرجاع العوام من الناس إلى الخواصّ من الأصحاب. فمن الطائفة الأولى: ما حكى عن مستطرفات السرائر نقلًا من كتاب هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: إنّما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرّعوا «(١)».

و منها: ما رواه داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السّلام) يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمه لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب «(٢)».

و منها: غير ذلك من الأخبار التي يأتي بعضها في ذكر الروايات الدالّة على جواز التقليد «(٣)».

و يستفاد من هذا القليل أنّ شأن الرواة عنهم (عليهم السّلام) ليس مجرّد النقل و الإخبار عن القول أو الفعل أو التقرير، بل كان فيهم الفقهاء المتصدّون للتفرّيع على الأصول المتلقّاه عنهم، و ردّ المتشابهات إلى المحكمات و هو حقيقة الاجتهاد و الاستنباط.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه على تقدير عدم ثبوت التقليد و الاجتهاد في زمانهم (عليهم السّلام) نقول: إنّ عدم الردع عن هذه الطريقة المستحدثة كاشف عن رضا الشارع بذلك.

توضيحه: أنّه لم يكن بناء الشارع في تبليغ الأحكام و هداية الأنام إلّا على

(١) السرائر: ٣ / ٥٧٥، الوسائل: ٢٧ / ٦١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٥١.

(٢) معاني الأخبار: ١ ح ١، الوسائل: ٢٧ / ١١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٧.

(٣) في ص ٧٣ ٧٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٥٣

.....

التوسّيل بالطرق العقلية و الأمور العادية، و لم يكن بناؤه في هذا المقام على الرجوع إلى علمه بالمغيبات و تبليغ الأحكام حسب ما يعطيه ذلك العلم، و حينئذٍ فليس دعوانا أنّ الشارع كان عليه أن يردع عن هذه الطريقة الفعلية لو كانت غير مرضية له راجعة إلى أنّه لأجل كونه عالماً بالمغيبات لا بدّ له من الردع أو الإمضاء بالنسبة إلى الأمور المستقبلية و المتأخّرة عن زمانه، و إذا لم يردع يكشف ذلك عن رضاه، بل نقول: إنّ هذه المسألة و هي مسألة الاجتهاد و الاستنباط و الرجوع إلى العالم بهذا النحو المعمول ممّا يقتضى طبع الأمر حدوده في هذه الأزمنة، بحيث لم يكن حدودها مخفياً على العارفين بمسألة الإمامة و جهات ختم الوصاية، و أنّه يغيب الثاني عشر من شمس الهداية مدّة طويلة عن أعين الناس و أنظار العامة، بحيث لا يكاد يمكن لهم الرجوع إليه و الاستضاءه من نور الولاية، و في ذلك الزمان لا بدّ للناس من الرجوع إلى علماء الأمة و أخذ الأحكام و الفتاوى من فقهاء الشريعة، و مع وضوح هذا الأمر بحسب اقتضاء الطبع و انجراره إلى ذلك يكون عدم الردع كاشفاً قطعياً عن إمضاء الشارع و تنفيذه لهذه الطريقة.

فانقدح من جميع ذلك أنّ التمسك ببناء العقلاء و استمرار سيرتهم على جواز التقليد و الرجوع إلى الفقيه تام لا ينبغي الارتباب فيه.

ثانيها: بعض الآيات التي يستفاد منها ذلك:

منها: آية النفر المعروفة، قال الله تبارك و تعالي و مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «(١)».

و الاستدلال بهذه الآية على حجّية فتوى المجتهد و جواز رجوع العوام إلىه يتوقّف:

أولاً: على دلالة الآية على وجوب النفر؛ بأن كان مسوقاً لإفادته الوجوب و ناظراً

(١) سورة التوبة: ١٢٢ / ٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٤

.....

إلى جعل هذا الحكم الإلزامي، و اللزوم مستفاد من كلمة «لو لا» التحضيضية.

و ثانياً: على كون المراد من التفقه خصوص التفقه الاصطلاحى، الذى مرجعه إلى استنباط الأحكام الفرعية العملية، لا الأعم منه و من التفقه فى أصول الدين و تعلم الأمور الاعتقادية، و على لزوم التفقه من جهة كونه غاية للنفر الواجب، و غاية الواجب واجبة.

و ثالثاً: على كون الإنذار من سنخ ما يتفقه فيه، و بعبارة أخرى صدق الإنذار على مجرّد الفتوى بالوجوب أو الحرمة نظراً إلى أنّ الحكم بأحدهما يستلزم التوعيد باستحقاق العقوبة على المخالفه، و عليه فيصدق على المجتهد عنوان المنذر بالكسر لهذه الجهة.

و رابعاً: على كون المراد بالحدز هو الحدز العملى الذى مرجعه إلى العمل على طبق قول المجتهد و على وجوب التحذر، إمّا لأجل استعمال كلمة «لعل» الدالة على محبوبيّة التحذر الملازمة للوجوب شرعاً و اللزوم عقلاً، أمّا الأوّل: فلعدم الفصل، و أمّا الثانى: فلأنّ العقل يحكم باللزوم مع وجوب المقتضى، و عدم المحبوبيّة مع العدم. و إمّا لأجل كونه غاية للإنذار الواجب، و غاية الواجب واجبه كما مرّ.

و خامساً: على ثبوت الإطلاق لوجوب التحذر بأن يكون مفادها وجوب العمل على طبق قول المنذر مطلقاً سواء أفاد قوله العلم أم لا. فإذا تمّت هذه المقدمات يصح الاستدلال بالآية الشريفة على حجّية فتوى المجتهد و لزوم العمل على طبقه مع أنّ جلّها لو لا كلّها مخدوش بل ممنوع.

أمّا المقدّمة الأولى، فيمكن الخدش فيها، بأن يقال: إنّ الآية لا تكون مسوقة لإفادة وجوب النفر على طائفة من كلّ فرقة، بل غرضها الردع عن النفر العمومى بأن يكون قوله تعالى وَمَنْ كَانَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً إخباراً فى مقام الإنشاء، و يؤيّده ما ورد من أنّ القوم كانوا ينفرون كآفة للجهاد، و بقى رسول الله (صلى الله عليه و آله) وحده، فورد النهى عن النفر

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٥

.....

العمومى و الأمر بنفر طائفة للجهاد «١»، و يؤيّده أيضاً ما قيل: من أنّ كلمة «النفر» فى القرآن المجيد لم تستعمل فى سائر الموارد إلّا فى الجهاد.

هذا، و لكنّ الإنصاف أنّ هذه المقدّمة تامّة و ظاهر الآية يساعدها كما لا يخفى.

و أمّا المقدّمة الثانية، فممنوعة لعدم الدليل على اختصاص التفقه و انحصاره بالفرعيّات، بل الظاهر أنّه أعمّ منه و من التفقه فى الأصول، و من المعلوم أنّ وجوب القبول تعبداً لا يجرى فى هذا القسم من التفقه، فتصير هذه قرينة على عدم كون الآية بصدد إيجاب القبول كذلك، إلّا أن يقال: بأنّ إطلاق الآية يقتضى وجوب القبول تعبداً مطلقاً، خرج منه الأصول و بقى الفروع.

و يؤيّد التعميم ما ورد فى تفسير الآية من الأخبار «٢» الدالة على وجوب النفر لأجل معرفة الإمام اللاحق إذا مات الإمام السابق، و أنّ النافرين فى عذر ما داموا فى الطلب، و المنتظرين فى عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم.

و أمّا المقدّمة الثالثة، فكذلك لعدم الدليل على كون الإنذار من سنخ ما يتفقه فيه لو لم نقل بظهور الآية فى خلافه، نظراً إلى أنّه لم يجعل الإنذار مترتباً على التفقه، بل جعل غاية للنفر فى عرض التفقه، ففى الحقيقة يترتب على النفر أمران: التفقه و الإنذار فى رتبة

واحدة، مضافاً إلى أن صدق الإنذار على مجرد الفتوى بالحكم الوجوبى أو التحريمى من دون أن يكون مقروناً بالتوعيد و التخويف ممنوع، فإنه لا يصدق عنوان المنذر بالكسر على الحاكم بمثل ذلك، فضلاً عن المجتهد الذى استنبط الحكم. و أما المقدمه الرابعه، فيردّها أن حمل الحذر فى الآيه على مجرد العمل على طبق فتوى المجتهد بالإتيان بما أفتى بوجوبه، و ترك ما أفتى بتحريمه خلاف الظاهر، بل الظاهر أنه عبارة عن الخوف أو الترك الناشئ عن الخوف، فيقال للمريض الذى اجتنب عن أكل غذاء مخصوص مثلاً أنه تحذّر عنه لأجل تركه الناشئ عن خوف

(١) مجمع البيان: ١٣١ / ٥.

(٢) الكافي: ١ / ٣٧٨ ٣٨٠، باب ما يجب على الناس عند مضمي الإمام.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٥٦

.....

إدامة المرض أو شدته، و إلا فمجرد الترك لا يصدق عليه هذا العنوان فضلاً عن الفعل.

و من المعلوم أن مثل هذا الأمر القلبي أمر غير اختياري لا- يمكن أن يتعلّق به الحكم الإلزامي. نعم، يمكن إيجاده بمقدمات يترتب عليها ذلك قهراً، و ليس مثل الأفعال الاختيارية القابلة لتعلّق الإرادة بها كما لا يخفى، و مع هذا الوصف لا يبقى مجال لاستفادة الوجوب منها.

و أما المقدمه الخامسة، فيردّها وضح عدم ثبوت الإطلاق للآيه من حيث وجوب الحذر؛ لأنها ليست إلا مسوقه لبيان وجوب النفر لا لبيان غاية التحذّر مطلقاً، فلا دلالة لها على وجوب التحذّر و لو مع عدم حصول العلم للمنذر بالفتح.

بل يمكن أن يقال بظهورها فى خصوص هذه الصورة، إمّا لأجل دلالتها على وجوب الإنذار على كلّ واحد من الطائفة النافرة بالنسبة إلى جميع القوم و الفرقه. و بعبارة أخرى يجب إنذار جميع القوم على كلّ واحد من الطائفة المتعدّده النافرة المتفقهه، و فى هذه الصورة يحصل للمنذرين بالفتح العلم غالباً لأجل تعدّد المنذرين بالكسر-، و إمّا لما أفاده فى الكافية من أن وجوب الحذر إنّما هو مع إحراز أن الإنذار إنّما هو بما تفقهوا فيه لا بشيء آخر موضوع أو مجعول، فلا يجب التحذّر إلا مع حصول العلم، فتدبر.

ثمّ إنه مع تسليم هذه المقدمات لا يبقى مجال للإشكال على الاستدلال بالآيه؛ لوجوب التقليد بما أفاده بعض المحقّقين فى رسالته فى الاجتهاد و التقليد، حيث قال: إن كان التفقه موقوفاً على إعمال النظر كانت الآيه دليلاً على حجّية الفتوى و إلا فلا، و من الواضح صدق التفقه فى الصدر الأوّل بتحصيل العلم بالأحكام بالسماع من النبى (صلّى الله عليه و آله) أو الإمام (عليه السّلام)، فلا دلالة لها حينئذٍ إلا على حجّية الخبر فقط، و الإنذار بحكايه ما سمعوه من المعصوم من بيان ترتّب العقاب على شيء فعلاً أو تركاً لا ينبغى الريب تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٥٧

.....

فيه، بل الإفتاء و القضاء أيضاً كان فى الصدر الأوّل بنقل الخبر، فتدبر «١».

و ذلك لأنّه مضافاً إلى عدم كون التفقه فى الصدر الأوّل صادقاً بمجرد السماع عن النبى (صلّى الله عليه و آله) أو الإمام (عليه السّلام)؛ لما عرفت من وجود التفقه بمعناه الحقيقى الملازم لإعمال النظر فى الصدر الأوّل، لمثل الروايه المتقدمه الدالّه على أن وظيفة أصحابهم (عليهم السّلام) التفرّيع على الأصول المتلقّاه عنهم، و أن من عرف معانى كلامهم يكون أفقه الناس «٢» يرد عليه أن اختلاف مراتب التفقه من حيث السهولة و الصعوبة لا- يوجب اختصاص الآيه بخصوص المرتبه الموجوده فى الصدر الأوّل؛ لعدم

وجود ما يدل عليه.

و دعوى عدم كون تلك المرتبة صادقا عليها عنوان التفقه، يدفعها استعمال التفقه في الآية الشريفة، فمجرد نقل الخبر إن كان مصداقاً للتفقه فالآية غير مختصة به، وإن لم يكن مصداقاً له فالآية غير شاملة له، بل لا بد من الالتزام بوجود التفقه الملازم لإعمال النظر في عصر النزول لثلاث تكون الآية الشريفة، بلا مورد كما لا يخفى.

وقد انقذ من جميع ما ذكرنا أنه لا دلالة للآية على حجيتها فتوى المجتهد بالإضافة إلى المقلد، وأن معناها «٣» بحسب الظاهر والله العالم أنه يجب على الفقيه الإنذار والتخويف والتوعيد ليحصل للناس حالة التخوف والتحذر النفساني، فيصير ذلك موجبا للقيام بما هو وظيفتهم والتعرض لامثال ما على عهدتهم من التكاليف الإلهية، والتناسب بين الإنذار والتفقه لأجل كون الفقيه عالماً بشئون الإنذار وحدوده وكيفية وخصوصياته؛ لأنه الذي يكون عارفاً بشرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالعقوبات المترتبة على ترك الأول وفعل الثاني، فالإنذار المطابق للواقع إنما يتحقق منه كما هو ظاهر.

ومنها: آية السؤال قال الله تبارك وتعالى - وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٤».

(١) بعض المحققين.

(٢) في ص ٦٢.

(٣) بل معناها بحسب التحقيق هو تفقه النافرين بسبب ما يرونه في الجهاد من النصر الإلهية والإمدادات الغيبية وقوة الإيمان، وإنذار القوم الذين هم الكفار الموجودون في المدينة لعلهم يحذرون ويدخلون في دين الله، أو يصون الإسلام والمسلمون من شرورهم، ويؤيد ذلك رجوع الضمير في «لِيَتَفَقَّهُوا» وما بعده إلى النافرين لا المتخلفين؛ لعدم كونهم مذكورين، وأيضاً لا يناسب الحذر بالنسبة إلى المجاهدين.

(٤) سورة الأنبياء: ٧/٢١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٥٨

.....

وتقريب الاستدلال بها أنها تدل على وجوب السؤال على الجاهل غير العالم، ومن المعلوم أن فائدة السؤال إنما هي ترتيب الأثر على الجواب؛ لأن السؤال بما هو لا يكون له موضوعية، فيجابه من دون وجوب العمل على طبق الجواب يكون لغواً ظاهراً، وحيث إن الفقيه من المصاديق الواضحة لأهل الذكر فالآية تدل بإطلاقها على حجيتها فتواه إذا كانت مسبقة بالسؤال، وفيما إذا لم تكن مسبقة تكون فتواه أيضاً حجة؛ لعدم الفصل أو لدلالة نفس الآية على ما هو المتفاهم منها عند العرف على عدم دخالة سبق السؤال بوجه، كما هو ظاهر.

وأورد على الاستدلال بها بأنه إنما يتم لو كان الحكم فيها عاماً شاملاً لكل جاهل، وكان المراد من أهل الذكر عنوانه العام الشامل للفقيه أيضاً، مع أنه لو اقتصر النظر على ظاهرها يكون مقتضاها اختصاص الحكم بالمشركين، حيث استغربوا أن يخصص الله تبارك وتعالى رجلاً بالنبوة والسفارة، ويحصل لبشر هذه المزية والفضيلة، وعليه فالحكم بوجوب السؤال متوجه إليهم ويكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود والنصارى.

والمعنى حينئذ أنكم أيها المشركون إن كنتم لا تعلمون ولا يكون إنكاركم ناشئاً عن العناد واللجاج، بل عن الجهل وعدم الاطلاع فاسألوا علماء اليهود والنصارى المطلعين على الكتب السماوية، المبشرة برسالة خاتم النبيين والمشملة على ذكر الأمارات والعلائم. ولو راجعنا إلى الأخبار الواردة في تفسير الآية «١» يكون المستفاد منها أن أهل الذكر هم الأنبياء المعصومون صلوات الله عليهم

أجمعين لا غير، فلا مجال معها لدعوى كون الفقيه أيضاً من أهل الذكر.
و بالجملة: فالآية لا دلالة فيها على شمول الحكم لكل جاهل و على عموم أهل الذكر للفقيه و نحوه.
و قد أُجيب عن هذا الإيراد بأن الآية قد تضمنت كبرى كلية قد تنطبق على أهل

(١) الكافي: ١/ ٢١٠ ٢١٢، باب أن أهل الذكر .. هم الأئمة (عليهم السلام).

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٥٩

.....

الكتاب، و قد تنطبق على الأئمة (عليهم السلام)، و قد تنطبق على العالم و الفقيه حسبما تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات، فإن المورد إذا كان من الاعتقادات كالنبوة و ما يرجع إلى صفات النبي فالمناسب السؤال عن علماء أهل الكتاب، و لو كان من الأحكام الفرعية فالمناسب الرجوع إلى النبي (صلى الله عليه و آله) أو الأئمة (عليهم السلام) مع التمكن و مع عدمه إلى الفقهاء، فالآية تضمنت كبرى رجوع الجاهل إلى العالم المنطبقه على كل من أهل الكتاب و غيرهم.
و يمكن الخدشة في هذا الجواب بأنه تارة يقال: إن الآية لا تكون بصدد تحميل تعبدي و إيجاب مولوي، بل غرضها الإرشاد إلى ما هو المرتكز عند العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم. و أخرى يقال: بأنها بصدد إفادة حكم مولوي تعبدي.
فعلى الأول يكون المتبع هي السيرة العقلية الجارية في سائر الموارد، و على الثاني الذي يبتنى عليه الجواب لا مجال لدعوى أن الآية تضمنت كبرى كلية قد تنطبق على أهل الكتاب و علمائهم، و قد تنطبق على الأئمة (عليهم السلام)، فإنه على تقدير كون المخاطب هم المشركين، و أهل الذكر علماء اليهود و النصارى كيف يمكن دعوى اشتمال الآية على كبرى كلية و إفادتها أمراً عاماً، كما أنه مع ملاحظة الروايات الدالة على أن أهل الذكر هم خصوص الأئمة (عليهم السلام) لا مجال لدعوى عموم الحكم في الآية، بعد فرض كونه حكماً مولوياً تعبدياً.

ثم إنه أورد على الاستدلال بها أيضاً بأن المراد من الآية الكريمة وجوب السؤال عنهم حتى يحصل العلم للسائل من الجواب و يعمل على طبق علمه، لأن تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر في ارتفاع عدم العلم الذي هو المعلق عليه الإيجاب بالسؤال و الجواب عقبيه، كما هو ظاهر.

و أُجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أن مثل هذا الخطاب إنما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم و المعرفة

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٦٠

.....

في قبال العلم بالحال، لا أنه مقدمه لتحصيل العمل، مثلاً يقال إذا لست بطبيب فراجع الطبيب في العلاج، فإن المتفاهم العرفي من مثله أن الغاية من الأمر بالمراجعة إنما هو العمل على طبق قول الطبيب، لا أن الغاية صيرورة المريض طبيباً و عالماً بالعلاج حتى يعمل على طبق علمه و نظره.

لنكراني، محمد فاضل موحدي، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، در يك جلد، دفتر انتشارات اسلامي

وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ١٤١٤ ه ق

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد؛ ص: ٦٠

و يرد على هذا الوجه مضافاً إلى أن المقام نظير ما يقال: «إذا كنت مريضاً فراجع الطبيب» فإن المتفاهم العرفي من مثله أن الغاية من الأمر بالمراجعة هو ارتفاع المرض، فالغاية من الأمر بمراجعة المبتلى بمرض الجهل إلى العالم هو ارتفاع مرضه و رفع جهله بالرجوع إلى العالم، كما لا يخفى أن مقتضى ذلك تكرر السؤال و لزومه ثانياً و ثالثاً، و هكذا إلى أن يحصل العلم لصدق عنوان الجهل ما دام عدم العلم، فيجب عليه التكرار لحصول المعلق ما دام المعلق عليه متحققاً، و من الواضح خلافه، فلا محيص من أن يقال: إن الغاية هو حصول العلم.

ثانيهما: ما أفاده بعض المحققين (قدس سره) في رسالته الاجتهاد و التقليد من أن الظاهر و جوب السؤال حتى يحصل له العلم بمجرد الجواب لا- بأمر زائد عليه و هذا لا يتم إلا مع كون الجواب مفيداً للعلم تعبداً، و عليه فيستفاد من الآية و جوب قبول قول المجيب و ترتيب الأثر العملي عليه؛ لأنه علم تعبدى «١».

و يرد عليه أن الظاهر كون المراد بالعلم الحاصل بالجواب هو العلم الذى علق و جوب السؤال على عدمه، و من المعلوم أن المراد به هو العلم الواقعي الحقيقي، فالغاية من الأمر بالسؤال إنما هو تحقق هذا العلم لا علم تعبدى، كما هو غير خفى. و أورد على الاستدلال بالآية بإيراد ثالث؛ و هو أن موردها ينافي القبول التعبدى لأنه من الأصول الاعتقادية التى يكون الواجب فيها تحصيل العلم.

و قد اعترف بورود هذا الإيراد من أجاب عن الإيراد الأول؛ بما عرفت من تضمن الآية للكبرى الكلية، مع أن مقتضى ذلك الجواب عدم هذا الاعتراف، فتأمل.

(١) بعض المحققين.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٦١

.....

و قد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم تمامية الاستدلال بآية السؤال أيضاً.

ثم إن هناك آيات دالة على النهى عن التقليد عموماً أو خصوصاً:

أما الطائفة الأولى، فهي الآيات الناهية عن العمل بالظن و اتباع غير العلم.

و أما الطائفة الثانية، فكقوله عز من قائل حكاية عنهم إنا وجدنا آباءنا على أمة و إنا على آثارهم مقتدون «١» و قوله تعالى و إذ قيل لهم نعالوا إلى ما أنزل الله و إلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أ و لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً و لا يهتدون «٢» و قوله تعالى و إذ قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أ و لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون «٣».

و الجواب عن الطائفة الأولى، أنها لا تدل على حرمة التقليد و عدم حجيتها فتوى المجتهد، و لا على النهى عن اتباع شىء من الأمارات المعبرة، و ذلك لأن اعتبارها مستند إلى العلم، إذ لا يعقل الانتهاء إلى الظن، مع أن الأصل الأولى فيه عدم الحجية و عدم ترتب شىء من آثارها، و لهذا اشتهر أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فحجيتها كل حجة لا محالة تنتهى إلى العلم، و عليه فلا مجال لشمول قوله تعالى - و لا تقف ما ليس لك به علم «٤» لمثلها، و إلا يلزم عدم حجيتها ظاهراً؛ لأنه أيضاً من الأمارات التى لا تفيد إلا الظن نوعاً، فاللزام إما الالتزام بعدم حجيتها ظواهرها الدالة على النهى و المذمة على اتباع غير العلم مطلقاً، و إما الالتزام بعدم شمولها لمثل فتوى المجتهد التى قام الدليل القطعى على اعتبارها و حجيتها، و على كلا التقديرين يثبت المطلوب.

و عن الطائفة الثانية، أنها أجنبية عما نحن فيه؛ لأن محل البحث إنما هو حجته

(١) سورة الزخرف: ٢٣ / ٤٣.

(٢) سورة المائدة: ١٠٤ / ٥.

(٣) سورة البقرة: ١٧٠ / ٢.

(٤) سورة الإسراء: ٣٦ / ١٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٦٢

.....

فتوى المجتهد العالم في خصوص المسائل الفرعية و الأحكام العملية غير الاعتقادية، و هذه الطائفة من الآيات إنما وردت في مقام التوييح و المذمة على التقليد في الأصول الاعتقادية الراجعة إلى النبوة و شئونها، مع أنهم كانوا يقلدون آباءهم الذين هم كانوا مثلهم في الجهل و عدم العقل، و الضلالة و عدم الاهتداء، و من الواضح أن رجوع الجاهل إلى مثله بمجرد تحقق الارتباط النسبي و الأبوة و النبوة لا يجوز عند العقل و العقلاء، كما أن التقليد في الأصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها تحصيل العلم و اليقين غير جائز، فهذه الآيات الكريمة لا مساس لها بالمقام أصلاً.

ثالثها: الروايات الكثيرة المستفيضة بل المتواترة إجمالاً؛ للعلم الإجمالي بصدور بعضها، الدالة على جواز التقليد أو الإفتاء الملازم لجواز التقليد أو الإرجاع إلى خواص أصحابهم، أو النهي عن الإفتاء بغير علم الدال بالمفهوم على جوازه إذا كان عن مدرك صحيح و مستند معتبر، أو على جواز الاجتهاد و تعليم طريقته و بيان ما يجب الأخذ به من الدليل في صورة التعارض، أو على أنه مع وجود دلالة الكتاب و ظهوره في بيان حكم المسألة لا حاجة إلى السؤال و الاستفهام، و غير ذلك من العناوين الملازمة لجواز الاجتهاد و التقليد.

و ينبغي نقل هذه الروايات للحاجة إلى ملاحظتها في مسألة تقليد الأعم، الآتية إن شاء الله تعالى أيضاً:

منها: ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن أبي محمد العسكري (عليه السلام) في قوله تعالى فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ «١». قال: هذه لقوم من اليهود إلى أن قال: و قال رجل للصادق (عليه السلام): إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم و القبول من علمائهم؟ و هل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم إلى أن

(١) سورة البقرة: ٧٩ / ٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٦٣

.....

قال: فقال (عليه السلام): بين عوامنا و عوام اليهود فرق من جهة، و تسوية من جهة، أما من حيث الاستواء فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم، و أما من حيث افرقوا فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، و أكل الحرام و الرشأ، و تغيير الأحكام، و اضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله، و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله، فلذلك ذمهم.

وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التكالب على الدنيا و حرامها، فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامية فلا تقبلوا منهم عنياً شيئاً و لا - كرامه، و إنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك؛ لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرفونه بأسره لجهلهم، و يضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، و آخرون يتعمدون الكذب علينا، الحديث «١».

و منها: ما في رجال النجاشي في ترجمه أبان بن تغلب من قوله (عليه السلام) له: اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس، فإنّي أحبّ أن يرى في شيعة مثلك «٢».

و منها: ما نقله محمّد بن إدريس في آخر السرائر من كتاب «٣» هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إنّما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرّعوا «٤».

و منها: ما نقل من كتاب أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن الرضا (عليه السلام) قال: علينا إلقاء الأصول و عليكم التفرع «٥».

(١) الاحتجاج: ٢ / ٣٦٢، الوسائل: ٢٧ / ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١٠ ح ٢٠.

(٢) رجال النجاشي: ١٠ رقم

(٣) كذا في الوسائل، لكنّه اشتباه، بل رواه في السرائر من جامع البزنطي عن هشام بن سالم.

(٤) السرائر: ٣ / ٥٧٥، الوسائل: ٢٧ / ٦١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٥١.

(٥) السرائر: ٣ / ٥٧٥، الوسائل: ٢٧ / ٦٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٥٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٦٤

.....

و منها: رواية أبي حيون مولى الرضا، عن الرضا (عليه السلام) قال: من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم، ثم قال (عليه السلام): إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، و متشابهاً كمتشابه القرآن فردّوا متشابهها إلى محكمها، و لا - تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا «١». و دلالتها على جواز ردّ المتشابه إلى المحكم الذي لا يتيسر لغير المجتهد واضحة.

و منها: رواية علي بن أسباط قال قلت للرضا (عليه السلام): يحدث الأمر لا أجد بدلاً من معرفته، و ليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه «٢».

و منها: رواية داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: أنتم أفتقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، و لا يكذب «٣».

و منها: رواية أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته و قلت: من أعامل و عمّن آخذ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقتي، فما أدّى إليك عنّي يؤدّي، و ما قال لك عنّي يقول، فاسمع له و أطع، فإنّه الثقة المأمون.

قال: و سألت أبا محمّد (عليه السلام) عن مثل ذلك، فقال: العمرى و ابنه ثقتان، فما أدّى إليك عنّي يؤدّي، و ما قال لك عنّي يقولان، فاسمع لهما و أطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان، الحديث «٤». و ليست الرواية ظاهرة في خصوص نقل الرواية، فإنّ ما يؤدّي إليه

اجتهاد الفقيه في مذهبه إنّما هو رأى المعصوم و نظر الإمام (عليه السلام)، فيصدق أنّه يؤدّي عن الإمام و يقول

(١) عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ١ / ٢٩٠ ح ٣٩، الوسائل: ٢٧ / ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٢.

(٢) عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ١/ ٢٧٥ ح ١٠، الوسائل: ٢٧/ ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٣.

(٣) معاني الأخبار: ١/ ١، السائل: ٢٧/ ١١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٧.

(٤) الكافي: ١/ ٣٢٩ ح ١، الوسائل: ٢٧/ ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٦٥

.....

عنه، كما لا يخفى.

و منها: رواية إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على فورده التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف:- أما ما سألت عنه أرشدك الله و ثبتك إلى أن قال: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم و أنا حجّة الله، الحديث «١». و دلالتها على وجوب الرجوع إلى الفقهاء الذين هم المراد من «رواة حديثنا» في الحوادث الواقعة التي ربّما لا تكون منصوص الحكم، خصوصاً مع ملاحظة التعليل واضحة. و منها: رواية شعيب العرقوفى قال قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ربّما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدى يعنى أبا بصير «٢».

و منها: رواية عبد الله بن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك و لا يمكن القدوم، و يجىء الرجل من أصحابنا فيسألنى و ليس عندى كلّ ما يسألنى عنه، فقال: ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفى، فإنّه سمع من أبى و كان عنده وجيهاً «٣».

و منها: رواية على بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتى بعيدة و لست أصل إليك في كلّ وقت فممن آخذ معالم دينى؟ قال: من زكريا بن آدم القمى المؤمن على الدين و الدنيا. قال على بن المسيّب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسألته عمّا احتجت إليه «٤».

(١) كمال الدين: ٤٨٤ ح ٤، الوسائل: ٢٧/ ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩.

(٢) اختيار معرفة الرجال، المعروف ب «رجال الكشى»: ١٧١ ح ٢٩١، الوسائل: ٢٧/ ١٤٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٥.

(٣) اختيار معرفة الرجال، المعروف ب «رجال الكشى»: ١٦١ ح ٢٧٣، الوسائل: ٢٧/ ١٤٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٢٣.

(٤) اختيار معرفة الرجال، المعروف ب «رجال الكشى»: ٥٩٥ ح ١١١٢، الوسائل: ٢٧/ ١٤٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٢٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٦٦

.....

و منها: رواية عبد العزيز بن المهتدى و الحسن بن على بن يقطين جميعاً، عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا- أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم دينى أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم دينى؟ فقال: نعم «١». و منها: رواية معاذ بن مسلم النحوى، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: بلغنى أنّك تقعد في الجامع فتفتى الناس؟ قلت: نعم، و

أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المجلس فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي: اصنع كذا فإنني كذا أصنع «٢».

ومنها: رواية علي بن سويد قال: كتب إلى أبو الحسن (عليه السلام) وهو في السجن: لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله و خانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه، الحديث «٣».

ومنها: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) أسأله عن أخذ معالم ديني. و كتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهتم ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حننا، و كل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى «٤».

(١) اختيار معرفة الرجال، المعروف ب «رجال الكشي»: ٤٩٠ ح ٩٣٥، الوسائل: ٢٧ / ١٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٣٣.

(٢) اختيار معرفة الرجال، المعروف ب «رجال الكشي»: ٢٥٢ ح ٤٧٠، الوسائل: ٢٧ / ١٤٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٣٦.

(٣) اختيار معرفة الرجال، المعروف ب «رجال الكشي»: ٣ ح ٤، الوسائل: ٢٧ / ١٥٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٢.

(٤) اختيار معرفة الرجال، المعروف ب «رجال الكشي»: ٤ ح ٧، الوسائل: ٢٧ / ١٥١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٦٧

.....

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة، وغيرها من الروايات الواردة في علاج الخبرين المتعارضين، التي جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي من كتاب القضاء، ودلالاتها على المقام لأجل أن تشخيص التعارض والمرجحات يتوقف على الاجتهاد، و بلوغ الراوي إلى هذا المقام الشامخ والمرتبة الجليلة، كما هو ظاهر.

ومنها: رواية أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر (عليه السلام) من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه «١». وغيرها من الروايات الواردة في النهي عن الفتوى بغير علم، التي جمعها في الوسائل في الباب الرابع من أبواب صفات القاضي.

ومنها رواية زرارة المعروفة الواردة في المسح على الرأس، المشتملة على سؤاله عن الإمام (عليه السلام) وقوله: من أين علمت و قلت: إن المسح ببعض الرأس «٢». فهذا السؤال بنفسه وكذا الجواب بقوله (عليه السلام): «لمكان الباء» دليل على جواز الاجتهاد، وأنه للراوي الفقيه السؤال عن مدرك الحكم ومستند الرأي، والإمام (عليه السلام) قرره على ذلك ولم ينكر عليه بأن وظيفته مثلك أخذ الفتوى ونشرها، ولا مجال لك للسؤال عن الدليل.

ومنها: رواية عبد الأعلى المعروفة أيضاً الدالة على المسح على المرارة، وأن مثل مورد السؤال يعرف حكمه من كتاب الله وما جعل عليكم في الدين من حرج «٣»، «٤» من دون حاجة إلى السؤال.

و منها: غير ذلك من الروايات التي تظهر للمتبع. و قد انقدح من ذلك أنه بملاحظة

(١) الكافي: ٧/ ٤٠٩ ح ٢، الوسائل: ٢٧/ ٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ١.

(٢) الفقيه: ١/ ١٥٦ ح ٢١٢، الوسائل: ١/ ٤١٢، كتاب الصهارة، أبواب الوضوء ب ٢٣ ح ١.

(٣) سورة الحج: ٢٢/ ٧٨.

(٤) التهذيب: ١/ ٣٦٣ ح ١٠٩٧، الاستبصار: ١/ ٧٧ ح ٢٤٠، الوسائل: ١/ ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٦٨

.....

الروايات لا يبقى مجال للإشكال في حجية فتوى المجتهد و جواز الرجوع إليه.

بقي الكلام في هذه المسألة الثانية في الاستدراك الذي ذكره سيدنا الأستاذ العلامة الماتن دام ظلّه بقوله: «نعم ما يكون مصححاً للعمل هو صدوره عن حجة كفتوى الفقيه، و إن لم يصدق عليه عنوان التقليد». و الغرض منه دفع ما ربّما يمكن أن يتوهم من أنه لا يكاد يمكن الجمع بين أمرين: أحدهما تفسير التقليد و تعريفه بنفس العمل. غاية الأمر مع الاستناد إلى فتوى الفقيه، و الآخر ما هو المعروف من أن المصحح لعمل العامي غير المحتاط هو التقليد، فإذا كان التقليد هو نفس العمل فكيف يكون المصحح للعمل أيضاً هو نفسه. ضرورة أن المصحح لا بدّ و أن يكون مغايراً لنفس العمل، كما هو ظاهر. و قد عرفت «١» سابقاً أن الوجه في العدول عن تفسير التقليد بالعمل ما اشتهر بينهم من لزوم مسبوقية العمل بالتقليد؛ لأنه يكون مصححاً له و موجباً لا تصافه بعدم البطلان.

و الجواب عن هذا التوهم ما أشار إليه الماتن دام ظلّه من أنه لم يقدّم دليل على اعتبار عنوان التقليد في صحة العمل و كونه مصححاً له حتى ينافي ذلك مع تفسيره بنفس العمل، بل المصحح للعمل هو صدوره عن حجة و إسناده إليها، و إن لم يكن هذا الاستناد منطبقاً عليه عنوان التقليد، فكما أن المصحح لعمل المجتهد هو صدوره عن حجة، كخبر الواحد و غيره من الأمارات المعتمدة، فكذلك المصحح لعمل العامي هو صدوره عن حجة و استناده إليها، كفتوى الفقيه، فمسبوقية العمل بالفتوى و استناده إليها هو الملاك لا تصافه بالصحة و الخروج عن البطلان، و إن لم يكن التقليد عبارة عن الاستناد، بل هو العمل مستنداً إلى الحجة.

فالجمع بين الأمرين ممّا لا مانع منه؛ لعدم ثبوت المنافاة بوجه، فيمكن تفسير التقليد بنفس العمل و الحكم بكون المصحح له أمراً مغايراً له، و هو الاستناد و كون صدوره ناشئاً عن الحجة مسبقاً بها، ففي الحقيقة يرجع هذا الكلام إلى ما ذكرنا سابقاً «٢» من أنه لم يقدّم دليل على لزوم مسبوقية العمل بالتقليد، و أنه يعتبر تحقّق هذا العنوان قبل العمل، بل كما أفاده الماتن دام ظلّه و سيأتي في بعض المسائل الآتية إن شاء الله

(١) في ص ٥٥.

(٢) في ص ٥٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٦٩

شرايط مرجع التقليد

مسألة ٣: يجب أن يكون المرجع للتقليد عالماً مجتهداً عادلاً ورعاً في دين الله، بل غير مكبّ على الدنيا، و لا حريصاً عليها و على تحصيلها جاهاً و مالاً على الأحوط، و في الحديث: من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه

فللعوام أن يقلدوه (١).

تعالى لا دليل على اعتبار الاستناد أيضاً في اتّصاف العمل بالصحة، بل مجرد الانطباق و مطابقة العمل لفتوى المجتهد كاف في الحكم بالصحة، و سيأتي توضيحه «١» فانتظر.

(١) أقول: كما أن البحث في أصل مسألة التقليد و رجوع العامى إلى المجتهد تارة يقع فيما هو المستند للعامى و المحرّك له على الرجوع، و أخرى فيما يستنبطه المجتهد من الأدلة، كذلك البحث في شرائط المجتهد الذى يجب الرجوع إليه لأخذ الفتوى و العمل على طبقها، تارة يقع فيما يحكم به عقل العامى الذى لا مستند له إلّا هو و لا محرّك له إلّا إدراكه، و أخرى فيما يستفاد من الأدلة الواردة في هذا الباب و ما يستنبطه المجتهد منها.

أما من الجهة الأولى، فقد عرفت أنّه لا يمكن أن يجرى التقليد في أصل مسألة التقليد و جوازه «٢»، و كذا في شئونه و شرائطه للزوم الدور أو التسلسل، فلا بد أن يرجع العامى إلى عقله و يتبع ما يقتضيه إدراكه من أصل التقليد و فروعه، فإذا رجع إلى من يكون جامعاً للشرائط المعبرة أو المحتملة عنده يكون اللازم حينئذٍ تطبيق العمل على فتواه و نظره، و رعاية رأيه في الخصوصيات المعبرة في المرجعية للفتوى، كما هو ظاهر.

و أما من الجهة الثانية، فنقول: قد اشترطوا في المقلد الذى يرجع إليه في التقليد أموراً متعدّدة:

الأول: البلوغ، من الواضح الذى لا ينبغى الارتياب فيه أن أدلة حجّية فتوى المجتهد و جواز تقليده لا دلالة فيها على اعتبار البلوغ أصلاً، فإن مقتضى الأدلة اللفظية من الآيات

(١) في ص ٢٢٩ و ما بعدها.

(٢) في ص ٦٠.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٧٠

.....

و الروايات على تقدير تمامية دلالتها على حجّية الفتوى كما عرفت المناقشة في بعضها «١» هو كون الموضوع عنوان الفقيه، و أهل الذكر، و العارف و الناظر في الحلال و الحرام، و أشباهها من العناوين التى لا ريب في صدقها على الصبى إذا اتّصف بالاجتهاد. و السيرة العقلانية التى هى العمدة في باب التقليد و شئونه لا فرق فيها بين البالغ و غيره، فإن الملاك فيها هو رجوع الجاهل إلى العالم، و لا فرق في هذا الملاك بينهما، خصوصاً مع وجود ما هو أولى من المقام بمراتب في الشرع، فإنه كان من الأنبياء و الأوصياء صلوات الله عليهم من بلغ مرتبة النبوة و الإمامة قبل أن يصير بالغاً، و عليه فيرتفع الاستبعاد الذى ربّما يمكن أن يتكل عليه في المقام، و إن كان في هذه المقاييس نظر، كما هو غير خفى على أهل النظر.

و بالجملة: أدلة جواز التقليد خالية عن اعتبار البلوغ، كما أن ما ورد من أنّه رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم «٢» لا دلالة له على اعتبار البلوغ في مثل المقام، فإن رفع قلم المؤاخذه أو أصل التكليف لا يلزم خروجه عن صلاحية التقليد الذى هو عمل الغير و وظيفته، و أمّا ما ورد من أن عمده الصبى و خطاه واحد، فإن كان مذيلاً بما في ذيل إحدى روايته من قوله: تحمله العاقلة، أو يحمله على العاقلة «٣». فالظاهر عدم دلالة إلّا على كون عمده في باب القتل و الجنائى خطأ، و تكون الدية ثابتة على العاقلة محمولة عليها، و أمّا لو كان خالياً عن الذيل كما في إحدى الروايتين «٤» فلا يبعد أن يقال بدلالته على المقام و نحوه، فإن مقتضى إطلاق كون عمده خطأ أن الأفعال و الأقوال و الاستنباطات التى تصدر من الصبى مع التوجّه و الالتفات تكون

(١) في ص ٦٤ و ما بعدها.

(٢) الخصال: ٩٣ ح ٤٠ و ١٧٥ ح ٢٣٣، الوسائل: ١/ ٤٥، أبواب مقدمات العبادات ب ٤ ح ١١.

(٣) التهذيب: ١٠/ ٢٣٣ ح ٩٢١، الوسائل: ٢٩/ ٤٠٠، أبواب العاقلة ب ١١ ح ٣.

(٤) التهذيب: ١٠/ ٢٣٣ ح ٩٢٠، الوسائل: ٢٩/ ٤٠٠، كتاب الديات، أبواب العاقلة ب ١١ ح ٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٧١

.....

كالتى تصدر من غيره بدون التوجه و القصد و الإرادة.

و من الواضح أن الاستنباط الذى هو فعل من الأفعال إذا صدر من غير توجه و نظر لا يكون معتبراً بوجهه، و لا يجوز للعامى أن يستند إليه أصلاً. كما أنه على تقدير اشتغال الرواية على الدليل يمكن أن يقال بأن الدليل بيان لمصدق من الكبرى الكلية، و القاعدة العامة التى افيدت فى الصدر، لا أنه قرينه على اختصاصه بخصوص باب القتل و الجناية، و التحقيق موكول إلى محله.

و كيف كان، فالدليل على اعتبار البلوغ الإجماع الذى ادعى فى خصوص المقام، و الإجماع بل الضرورة التى ادعاها صاحب الجواهر (قدس سره) على أن الصبى مسلوب العبارة «١»، فإذا كانت عبارته مسلوقة فاستنباطه و نظره بطريق أولى، مضافاً إلى ذكر «الرجل» فى حسنه أبى خديجة «٢» بناءً على دلالتها على حجية الفتوى، و كون المراد بالرجل ما يقابل الصبى أيضاً و إلى أن اعتبار العدالة كما سيجىء يلزم اعتبار البلوغ أيضاً.

ثم إنه لا يخفى أن محل الكلام هو اعتبار البلوغ فى زمان العمل بفتواه و أخذها منه لا فى زمن تحقق الاستنباط، فإذا تصدى المجتهد للاستنباط قبل البلوغ فأراد المقلد الرجوع إليه بعده فلا مانع منه أصلاً، بل هو خارج عن محل النزاع، كما أنه إذا رجع إليه المقلد فى حال بلوغه فمات المجتهد فله أن يبقى على تقليده، و إن كان استنباطه قبل البلوغ و لم يعلم بفتاواه بعد البلوغ أصلاً؛ لما سيمر عليك من عدم مدخلية العمل فى جواز البقاء.

الثانى: العقل، و اعتباره فى المرجع ظاهر عند العقلاء و المتشرعة، و قد ادعى أنه مما أجمع

(١) جواهر الكلام: ٢٩/ ١٤٣.

(٢) الكافي: ٧/ ٤١٢ ح ٤، الفقيه: ٣/ ٢ ح ١، التهذيب: ٦/ ٢١٩ ح ٥١٦، الوسائل: ٢٧/ ١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى ب ١

ح ٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٢

.....

عليه الخلف و السلف، و ادعى الاتفاق شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) «١» على ما حكى عنه، و أدلته التقليد و حجية فتوى المجتهد ظاهرة فى اعتباره، فإنه و إن لم يقع التعرض لاعتبار العقل فيها بوجه إلا أن نفس العناوين المأخوذة فيها لا ينطبق إلا على العاقل، فإن المجنون لا ميزان لفهمه و استنباطه، كما أنه لا ملاك لأعماله و أقواله، و كذلك السيرة العقلية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم، فإنه لا خفاء فى اختصاصها بالعالم العاقل.

نعم، المجنون الأدوارى فى حال الإفاقة لا مانع عند العقلاء من الرجوع إليه، كما قد حكى القول به عن بعض متأخري المتأخرين؛

كصاحبى المفاتيح «٢» و الإشارات «٣»، كما أنه لو فرض أن المجنون الدائمى كان جنونه فى جهة خاصية و أمر مخصوص بحيث لا يتعدى عن تلك الجهة بوجه و لا يكون له مظهر غيرها، لا يبعد أن يقال بعدم خروجه عن السيرة العقلانية الجارية على الرجوع إلى العالم، فإنه لو فرض أن الطبيب كان جنونه منحصرأ فى جهة غير مرتبطة بالطبابة أصلاً، و علم بعدم تعدى جنونه عن غير تلك الجهة، فهل هو خارج عن جريان السيرة؟ الظاهر العدم، اللهم إلا أن يكون الإجماع منعقدأ على عدم حجية فتواه فى المقام. ثم إنه يدل على اعتبار العقل مضافاً إلى ما ذكر الدليل على اعتبار العدالة على ما سيجىء، فإن اعتبار العدالة لا ينفك عن اعتبار العقل كما هو غير خفى.

الثالث: الإيمان، و المراد من اعتبار الإيمان الذى مرجعه إلى كونه شيعياً إمامياً أنه هل يجوز الرجوع إلى غير الإمامى إذا كانت فتاواه و آراؤه مأخوذة عن المدارك المعتمدة عند الإمامى، و كان استنباطه منحصرأ فى خصوص الأدلة التى يرجع إليها المجتهد الإمامى، و إلا فعدم جواز الرجوع إلى غير الإمامى فى فتاواه المأخوذة عن المدارك المعتمدة عند نفسه ممّا لا ينبغى النزاع فيه، و هو خارج عن محل الكلام

(١) راجع رسالة فى الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصارى: ٥٧، و الحاكى هو صاحب التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٢١٧.

(٢) مفاتيح الأصول: ٦١١.

(٣) لم نعثر على كتاب الإشارات.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٧٣

.....

كما هو ظاهر.

و قد استدلل على اعتبار الإيمان فى المجتهد الذى يرجع إليه للتقليد بوجه:

منها: دعوى الإجماع من السلف و الخلف على شرطية الإيمان فى المجتهد الذى يرجع إليه.

و أورد على هذه الدعوى بأن الإجماع المدعى ليس من الإجماعات التعبدية حتى يستكشف به قول المعصوم (عليه السلام)؛ لاحتمال أن يكون مستندأ إلى بعض الوجوه التى استدلل بها على اعتبار الإيمان، و معه لا مجال للاعتماد عليه.

و الجواب عن هذا الإيراد مضافاً إلى أنه لا يجتمع الإيراد بذلك مع ما صرح به المورد فى أدلته اشتراط العدالة؛ من أن المرتكز فى أذهان المتشرعة الواصل ذلك إليهم يداً بيد عدم رضى الشارع بزعمه من لا عدالة له فضلاً عن العقل و الإيمان، فإن ثبوت هذا الارتكاز ينافى دعوى عدم استكشاف قول المعصوم (عليه السلام)، و عدم العلم برأيه و نظره أن مجرد احتمال الاستناد إلى بعض الوجوه الضعيفة غير الصالحة للاستدلال لا يقدر فى أصالة الإجماع و استكشاف رأى الإمام (عليه السلام)، كما هو ظاهر.

و منها: مقبوله عمر بن حنظلة و حسنه أبى خديجة. ففي الأولى «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا» (١) و فى الثانية «و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا خ ل)» (٢). فإن قوله (عليه السلام): «منكم» فى الرويتين ظاهر فى اعتبار المماثلة فى الإيمان و الاعتقاد بإمامتهم. □

و يرد عليه مضافاً إلى ما سيجىء إن شاء الله تعالى من أن مورد الرويتين باب القضاء و فصل الخصومة، و لا ملازمة بين اعتبار شىء فى القاضى و اعتباره فى المفتى أن تخصيص الحكم بخصوص الواجد لوصف الإيمان على ما هو المتفاهم عرفاً من

(١) الكافي: ١/٦٧ ح ١، الوسائل: ٢٧/١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

(٢) الوسائل: ٢٧/١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٤

.....

الروايتين إنما هو لأجل كون غير الواحد لا تكون فتاواه مأخوذة عن المدارك المعتمدة عند الإمامي غالباً، فلا دلالة لهما على عدم اعتبار نظره إذا حكم بحكمهم (عليهم السلام)، و أفنى على طبق رواياتهم و الأصول المعتمدة في الفتوى عند المجتهد الإمامي. ومنها: رواية علي بن سويد المتقدمة قال: كتب إلي أبو الحسن (عليه السلام) و هو في السجن: لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا عن كتاب الله فحرفوه و بدلوه. (١).

و يرد على الاستدلال بها أن الظاهر منها كون المانع هي الخيانة الموجبة لعدم الائتمان و الوثوق و الاطمئنان لا مجرد اعتقاد الخلاف، و إن علم باستناد فتواه إلى المدارك المعتمدة عند الإمامية، و يؤيده أن الرواية شاملة للرجوع إلى راوي الحديث و أخذ الرواية منه، مع أنه لا يعتبر فيه الإيمان بل يكفي الوثوق و الاطمئنان. هذا، مضافاً إلى ضعف سند الرواية.

ومنها: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه المتقدمة أيضاً في أدلة حجتي الفتوى قال: كتبت إليه يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) أسأله عن أخذ معالم ديني؟ و كتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حنبا، و كل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى (٢).

و يرد على الاستدلال بها مضافاً إلى ضعف السند أيضاً أن الأمر بالاعتماد على المسن في حنبا و كثير القدم في أمرهم إنما هو لما ذكرنا من عدم الائتمان بغير الإمامي، مع أن اعتبار هذين الوصفين مخالف للإجماع القطعي؛ لأن غاية ما هناك اعتبار الإيمان بل العدالة كما سيجيء. و أما كونه مسناً في الحب و له قدم كثير في

(١) تقدمت في ص ٧٧ ٧٨.

(٢) تقدمت في ص ٧٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٧٥

.....

أمرهم فلا- يكون بمعتبر قطعاً، مع أن صدر الرواية يدل على اعتبار الوصفين و ذيلها على كفاية وصف واحد، فلا تخلو عن شبه مناقضة، فتأمل.

فانقدح أن الدليل على اعتبار الإيمان هو الإجماع الكاشف بضميمة ما يدل على اعتبار العدالة، فإن اعتبارها لا ينفك عن اعتبار الإيمان كما هو ظاهر.

الرابع: العدالة، و اعتبارها في المفتي الذي يرجع إليه للتقليد لا يكاد يستفاد من شيء من الأدلة الواردة في باب التقليد و حجتي فتوى المجتهد؛ لعدم دلالة الأدلة اللفظية على اعتبارها و عدم التعرض لها، و السيرة العقلانية التي هي العمدة في الباب غايتها إفادة اشتراط الوثاقة، فإنها و إن كان ملاكها رجوع الجاهل إلى العالم، إلا أنه حيث يكون الغرض من الرجوع رفع الجهل و الوصول إلى الواقع، و هذا لا يتحقق مع عدم الوثاقة و الاعتماد، فلا محالة تكون الوثاقة معتبرة، و أما الزائد عليها فلا.

وقد استدلل على اعتبار العدالة مضافاً إلى الإجماع بالنحو الذي عرفت في اعتبار الإيمان برواية الاحتجاج الطويلة المتقدمة في أدلة حجتيه فتوى المجتهد عن أبي محمد العسكري (عليه السلام)، المشتبهة على قوله (عليه السلام) في الذيل: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، الحديث (١)».

و الكلام في هذه الرواية تارة من حيث السند، و أخرى من جهة الدلالة.

أما من الجهة الأولى، فقد روى الصدوق عن محمد بن القاسم الأسترآبادي مشافهه من غير واسطة التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد العسكري (عليه السلام) (٢)، و أكثر من النقل عنه في أغلب كتبه الموجودة بأيدينا، و اعتمد على ما فيه، و تبعه على ذلك جملة من الأساطين، كصاحب الاحتجاج و صاحب الخرائج، و ابن شهر آشوب

(١) تقدمت في ص ٧٤.

(٢) التفسير المنسوب إلى أبي محمد العسكري (عليه السلام): ٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٧٦

.....

صاحب المناقب في مواضع عديدة، و المحقق الكركي، و الشهيد الثاني، و المجلسيين.

و لكنّه ضعّف العلامة في «الخلاصة» محمّد بن القاسم بقوله: ضعيف، كذاب روى يعنى الصدوق عنه تفسيراً يرويه عن رجلين مجهولين: أحدهما يُعرف بيوسف بن محمّد بن زياد، و الآخر بعلي بن محمّد بن يسار، عن أبيهما، عن أبي الحسن الثالث (عليه السلام)، و التفسير موضوع عن سهل الديباجي، عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير (١).

قال المحدث النوري في خاتمة المستدرک بعد نقل هذه العبارة: و لم يسبقه فيما بأيدينا من الكتب الرجالية و الحديث أحد سوى الغضائري، و لم يلحقه أيضاً أحد سوى المحقق الداماد (٢). ثم ذكر عين عبارته و أورد عليه ما أورده المحققون من الطعن، ثم ذكر في ذيل كلامه أسامي جماعة من المعتمدين على هذا التفسير، كالأستاذ الأكبر في التعليقة و المجلسيين و الحرّ العاملي و المحدث الجزائري و جمع آخر، و اختار هو أنّ التفسير داخل في جملة الكتب المعتمدة.

أقول: محضّل الإشكال في هذا المجال تارة من جهة ضعف محمّد بن القاسم الأسترآبادي و جهالة الرجلين اللذين رواه عنهما، و أخرى من جهة أنّه حكى عن صاحب المناقب في معالم العلماء أنّ الحسن بن خالد البرقي أخا محمّد بن خالد من كتبه تفسير العسكري من إملاء الإمام (عليه السلام) مائة و عشرون مجلداً (٣). مع أنّ التفسير الموجود بأيدينا مجلد واحد مشتمل على تفسير سورة الفاتحة و بعض سورة البقرة.

و يمكن دفع الإشكال من الحيتية الأولى بأنّ اعتماد الصدوق عليه و إكثار نقله عنه في كتبه المتعددة يكفي في توثيقه، و تضعيف الخلاصة مستند إلى الغضائري الذي اشتهر بضعف تضعيفاته، و الرجلان اللذان روى عنهما قد حكى عن الطبرسي التصريح بأنّهما من الشيعة الإمامية.

(١) خلاصة الأقوال: ٤٠٤.

(٢) خاتمة المستدرک: ١٩٢ / ٥.

(٣) معالم العلماء: ٣٤، رقم ١٨٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٧٧

.....

و من الحيثية الثانية بأن الظاهر كون التفسير الموجود جزءاً من ذلك التفسير الكبير لا مغيراً له، فإن ابن شهر آشوب الذي هو الأصل في النسبة إلى البرقي ينقل في مناقبه عن التفسير الموجود الذي رواه الأسترآبادي، فيظهر من ذلك عدم انحصار السند بالأسترآبادي، و مع ذلك كله فلا- يحصل للنفس اطمئنان بالكتاب المذكور، خصوصاً مع ملاحظة اشتماله على ما لا يوجد في غيره من المعاجز الغريبة و القصص الطويلة.

و أما من جهة الدلالة فربما يقال كما قيل بأن الرواية لا تدلّ على اعتبار أزيد من الوثيقة؛ لأنها وردت في مقام بيان ما هو الفارق بين عوامنا و عوام اليهود في تقليدهم علماءهم، نظراً إلى أن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح و أكل الحرام و الرشا و تغيير الأحكام، و التفتوا إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله، و مع هذا قلدوهم فلذلك ذمهم الله، ثم بين (عليه السلام) أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التكالب على الدنيا و حرامها، فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود «فأما من كان من الفقهاء» إلخ، فحاصل كلامه (عليه السلام): أنه إنما يجوز ممن هو مورد الوثوق و مأمون عن الخيانة و الكذب، و لا دلالة له على اعتبار أزيد من الوثيقة بوجه.

و لكنه يرد على هذا القول بأن صدر الرواية و إن كان في مقام مذمة اليهود و مذمة عوامنا إذا كانوا مثل عوامهم، إلا أن ذيلها و هو قوله (عليه السلام): «فأما من كان من الفقهاء» إلخ، في مقام إفادة ضابطة كلية و قاعدة عامة لمورد جواز التقليد، و من الواضح أن القيود المأخوذة في هذه الضابطة لا تكاد تنطبق على أقل من العدالة المصطلحة، و مع ملاحظة هذا الذيل المشتمل على الضابطة لا محيص عن الالتزام باعتبار العدالة؛ لعدم المنافاة بينه و بين صدره الوارد في مقام مذمة اليهود و مذمة عوامنا إذا كانوا مثلهم كما هو ظاهر.

ثم إنه ربما يستدلّ على اعتبار العدالة المستلزم لاعتبار العقل و الإيمان بل

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٧٨

.....

البلوغ أيضاً بأن المرتكز في أذهان المتشرعة الواصل ذلك إليهم يبدأ بعدم رضی الشارع بزعامه من لا عدالة له، فضلاً عن لا إيمان له أو لا عقل له، فإن المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، و كيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء و الشيعة المراجعين له، خصوصاً بعد ملاحظة عدم رضی الشارع بإمامه من هو كذلك في الجماعة، حيث اشترط في إمام الجماعة العدالة، فما ظنك بالزعامة العظمى التي هي من أعظم المناصب بعد الولاية.

و مرجع هذا الوجه إلى الأولوية القطعية بالإضافة إلى اعتبار العدالة في الزعامة و المرجعية، التي هي الفضيلة المتوسّطة بين منصب الولاية، الذي يعتبر فيه العصمة، و بين منصب الإمامة للجماعة الذي لا يكفي فيه أقل من العدالة المصطلحة، فإذا كانت العدالة معتبرة فيه قطعاً فاعتبارها في المنصب الذي هو فوق هذا المنصب بدليل اعتبار الاجتهاد و ملكة الاستنباط بطريق أولى.

لا يقال: الأولوية ممنوعة، و السند عدم اعتبار العدالة في الراوى الذي هو مستند المجتهد باعتبار روايته في الوصول إلى الحكم و استنباطه، فإذا كان مجرّد الوثيقة كافياً في الراوى كما هو الحق ففي المجتهد أيضاً كذلك، و يؤيده عدم اعتبار أزيد من الوثيقة في السيرة العقلية التي هي الأساس في باب التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم، كما مرّ مراراً «١».

فإنه يقال: قياس المرجعية بباب الراوى و الرواية مع الفارق، فإنه لا يعتبر في الراوى بما هو راوٍ أزيد ممّا يعتبر في سائر الإخبارات و

الحكايات، فإن الرواية مصداق من مصاديق الخبر والحكاية، ولا يعتبر فيه عند العقلاء و الشارع أزيد من الوثاقه الموجبه للاعتماد بصدق الراوى، و عدم تعمده للكذب و بيان خلاف الواقع، و أما المرجعية فى الفتوى فهى من المناصب الإلهية، و لها خصوصيات و شرائط زائدة على الخصوصيات المعتره عند العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم، فإذا كانت العدالة معتبرة فى

(١) فى ص ٦١ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٧٩

.....

منصب الإمامة للجماعة مع أنه منصب جزئى لا يبلغ من الأهمية منصب المرجعية بوجه، فاعتبارها فى المرجع بطريق أولى. فالإنصاف تمامية هذا الوجه و عدم جواز المناقشة فى اعتبار العدالة فى المجتهد الذى يرجع إليه للتقليد و أخذ الفتوى. الخامس: الرجولية، غير خفى أن السيرة العقلية التى هى الأساس فى باب التقليد و العمدة فى جوازه لا فرق فيها بين أن يكون العالم الذى يرجع إليه الجاهل رجلاً أو امرأة، فلا بد فى إثبات الاختصاص بالرجل فى الشرع من إقامة دليل رادع عن هذه الطريقة و أعمالها فى الشريعة، و ما يمكن أن يكون رادعاً أمور:

أحدها: مشهورة أبى خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا خ ل) «١».

و قد أورد على الاستدلال بها لاعتبار الرجولية تارة بأن ذكر «الرجل» لا دلالة فيه على دخالته و اعتباره؛ لأن ذكره إما يكون لأجل كونه أحد المصاديق، كما فى قوله رجل شك بين الثلاث و الأربع و أشباهه، و إما لأجل أن الغالب المتعارف فى القضاء هو الرجولية، بل لم تستعهد قضاؤه النساء و لو فى مورد واحد، فأخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة لا من جهة التعبد و إفادة الحصر، و أخرى بأن الرواية واردة فى باب القضاء، و لم يقم دليل على ثبوت الملازمة بينه و بين باب الإفتاء فضلاً عن الأولوية، كما لا يخفى. و يمكن الجواب عن الإيراد الأول بأن ذكر «الرجل» فى مقام إلقاء الضابطة

(١) تقدمت فى ص ٨٦.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٨٠

.....

الكليّة و إفادة القاعدة العامة ظاهر فى الاختصاص و الدخالة، و احتمال كونه أحد المصاديق، أو كون ذكره من باب الغلبة لا مجال له مع ظهور القيد فى الاحتراز، كما هو الأصل فى باب القيود المأخوذة فى الموضوعات. و بالجملة مع احتمال مدخلية القيد لا وجه لرفع اليد عن الظهور إلا أن يقوم دليل على العدم، كما فى المثال المذكور.

و أما الإيراد الثانى فالظاهر وروده، فإن اعتبار الرجولية فى القاضى الذى يرجع إليه المترافعان و لازمه تحقق التشافه لا دلالة فيه على اعتبارها فى المرجع الذى لا يكون المهم إلا آرائه و أنظاره، و ربما تكون مجموعة فى رسالته منتشرة لا يحتاج المقلد إلى الرجوع إلى شخصه طيلة حياته، مع أن القاضى لا بد و أن يكون رجلاً حتى يمكن له حفظ التعادل، و لا يقع متأثراً عن دعوى المدعى أو إنكار المنكر، و النساء بعيدة عن المتانة و عدم التأثر بمراحل، و أين هذا من المرجعية التى لا يعتبر فيها شىء من ذلك، فقيام الدليل على اعتبار الرجولية فى القاضى لا يلازم الدلالة على اعتبارها فى باب الإفتاء بوجه.

ثانيها: مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة. و فيها: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا (١).

و يرد على الاستدلال بها مضافاً إلى ما عرفت من عدم الملازمة بين باب القضاء و باب الإفتاء عدم الدلالة على اعتبار الرجولية في باب القضاء أيضاً، فإنّ قوله (عليه السلام): «من كان» مطلق لا اختصاص له بالرجال، و ضمير الجمع المذكور لا يفيد ذلك بوجه؛ لأنّ النظر إنّما هو إلى اعتبار المماثلة في الإيمان و الاعتراف بالولاية و الإمامة، كما هو غير خفيّ.

(١) تقدّمت في ص ٨٥ ٨٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٨١

.....

ثالثها: قوله (عليه السلام) في رواية الاحتجاج المتقدّمة: فأما من كان من الفقهاء صائناً (١) إلخ، فإنّ فرض الموضوع الفقيه المذكور باعتبار الجمع يمكن أن يقال بدلالته على الاختصاص، و عدم سعة دائرة التقليد بنحو يشمل النساء أيضاً، فتأمل.

رابعها: و هو العمدة، الأولوية القطعية للمقام بالإضافة إلى باب الإمامة للجماعة، الذي لم يرض الشارع فيه بإمامة المرأة للرجال في صلاة الجماعة، فإنّه إذا لم يجز للمرأة التصدي لمنصب الإمامة مع أنّه من المناصب التي لا يبلغ من الأهميّة و العظمة منصب المرجعية و الزعامة، فعدم جواز تصديها لذلك المنصب بطريق أولى.

نعم، نتيجة هذا الدليل عدم جواز رجوع الرجال إليها في أخذ الفتوى و العمل عليها، و أمّا عدم جواز رجوع النساء أيضاً مع أنّه يجوز لها الإمامة للنساء فلا بدّ من الاستدلال له بعدم القول بالفصل في المقام قطعاً، ضرورة أنّه لم يحتمل أحد الفرق في المقام بين رجوع الرجال و رجوع النساء، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ذلك اعتبار الرجولية في المرجعية، خصوصاً مع وضوح مذاق الشارع بالإضافة إلى هذه الطائفة التي لا تكون الوظيفة المرغوبة منهنّ إلّا التسترّ و الجهات الراجعة إلى الأمور البيئية الداخلية، لا الاجتماعية المطلوبة من الرجال.

السادس: الحرّية، و قد حكى عن جماعة، منهم: الشهيد الثاني (قدّس سرّه) (٢) اعتبارها بل نسب إلى المشهور (٣). و نسبه صاحب العروة (٤) إلى القيل مشعراً بتردده فيه، بل ميله إلى العدم، و هو الأقوى؛ لعدم ثبوت الردع عن السيرة العقلية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم، بلا فرق بين أن يكون العالم حرّاً أو مملوكاً.

و قد مرّ مراراً أنّها هي الأساس و العمدة في باب التقليد و رجوع العاصي إلى المجتهد في الأحكام الشرعية (٥)، و مجرّد كون المملوك غير قادر على شيء كما وصف

(١) في ص ٧٤.

(٢) الروضة البهية: ٣/ ٦٢، مسالك الأفهام: ١٣/ ٣٣٠.

(٣) راجع الروضة البهية: ٣/ ٦٢، مسالك الأفهام: ١٣/ ٣٣٠، رياض المسائل: ٩/ ٢٤٤.

(٤) العروة الوثقى: ١/ ٩ مسألة ٢٢.

(٥) في ص ٦١ ٦٤، ٨٢، ٨٧، ٩٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٨٢

.....

اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِيَّاهُ بِقَوْلِهِ عَزَّ مِنْ قَائِلِ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ «١» لا دلالة فيه على عدم صلاحيته للمرجعية، فإنَّ عدم القدرة مرجعه إلى عدم الاستقلال وافتقار أعماله و أفعاله إلى رضا المولى و إذنه أو إجازته، و عدم الاستقلال لا يلزم عدم الصلاحية لها، كما أنَّه ليس منقصة موجبة للسقوط عن الوفاق و الأنظار؛ لعدم مدخلية الرقية في تنقيص الجهات الكمالية الدنيوية أو الأخروية، كما هو ظاهر.

السابع: كونه مجتهداً مطلقاً، لا- خفاء في أنَّ المجتهد المتجزئ بناءً على إمكان التجزئ في الاجتهاد و جواز حصول مرتبة من ملكة الاستنباط بحيث يقتدر بها على استنباط بعض المسائل كما هو الحقَّ يجوز له بل يجب عليه أن يعمل على طبق آرائه و أنظاره، و لا يجوز له الرجوع فيما استنبطه أو فيما يقدر على استنباطه من المسائل على الخلاف المتقدم «٢» إلى الغير؛ لعدم وجود ملاك التقليد فيه، فإنَّ مناطه رجوع الجاهل إلى العالم لا العالم إلى مثله، خصوصاً مع اختلافهما في النظر و اعتقاد خطأ الغير و اشتباهه.

و أما جواز رجوع العامى إلى المتجزئ في خصوص ما استنبطه من الأحكام فمحلَّ إشكال، و قد صرح صاحب العروة (قدس سره) بعدم الجواز «٣»، و هو ظاهر سيدنا العلامة الأستاذ الماتن دام ظلّه فإنَّ ظاهر اعتبار كونه مجتهداً هو اعتبار كونه مجتهداً مطلقاً، و لكنّه لا بدّ في هذا الأمر كسائر الأمور المتقدمة من إقامة الدليل على ثبوت الردع عن السيرة العقلية في محيط الشريعة بالإضافة إلى هذه الخصوصية، و مع عدم ثبوته يكون مقتضى السيرة عدم الفرق بين المطلق و المتجزئ، ضرورة أنَّ العقلاء يرجع جاهلهم في شيء إلى العالم بذلك الشيء، و لا يعتبرون العلم بغيره أصلاً، بل ربّما يرجحون المتجزئ على غيره فيما إذا كان أعلم فيما استنبطه من

(١) النحل: ٧٥.

(٢) في ص ٢١ ٢٤.

(٣) العروة الوثقى: ٩ / ١ مسألة ٢٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٨٣

.....

المطلق لممارسته فيه، و صرف عمره في الجهات و الخصوصيات الراجعة إليه.

و بالجملة: لا إشكال في عدم الفرق من جهة السيرة بين المطلق و المتجزئ، فلا بدّ للقائل بالفرق من إقامة دليل على الردع. فنقول: ما يمكن أن يكون رادعاً أمور:

الأول: آية النفر «١» المتقدمة الدالة على اعتبار إنذار «الفقيه» و ترتيب الأثر على قوله ورائه. و فيه: بعد الغض عن عدم دلالة الآية على جواز التقليد بالكيفية التي هي محلّ البحث، كما أسلفنا فيه الكلام مفصلاً «٢»:-

أولاً: أنَّ غاية مفاد الآية حجية قول الفقيه، و لا دلالة لها على حصر الحجية فيه حتى تصلح للردع عن السيرة، و مجرد إثبات الحجية لرأى الفقيه لا ينافي ثبوتها لرأى غيره من المتجزئ الذي استنبط واحداً أو اثنين من الأحكام الإلهية إلا إذا استفيد الانحصار، و الآية بعيدة عن إفادته.

و ثانياً: أنَّ المراد من «الفقيه» المذكور في الآية ليس إلا العارف بكثير من المسائل الفقهية، لا خصوص المجتهد المطلق الذي يكون له ملكة استنباط جميع المسائل. و بعبارة أخرى: النسبة بين عنوان «الفقيه» و عنوان «المجتهد المطلق» عموم و خصوص من وجه، ضرورة أنَّه ربّما لا يكون الفقيه مجتهداً مطلقاً، كما فيما إذا لم تكن له تلك الملكة، و ربّما لا يكون المجتهد المطلق فقيهاً، كما فيما إذا لم يتصدّ المطلق للاستنباط أصلاً، و إن كانت الملكة حاصله له.

و دعوى أنَّ الملكة تتوقّف على الاستنباط فكيف يمكن حصولها بدونها، مدفوعة بأنَّ الاستنباط يتوقّف على الملكة، فلو كانت الملكة

متوقفة عليه لدار، من دون فرق في هذه الجهة بين المطلق والمتجزئ، فكما أن الملكة في الثاني تكون

(١) سورة التوبة: ١٢٢ / ٩.

(٢) في ص ٦٤ و بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٤

.....

متقدمة على الاستنباط فكذلك في الأول، و عليه فلا دلالة للآية على اعتبار الاجتهاد المطلق بوجه.

الثاني: آية السؤال المتقدمة «١» أيضاً، و دلالتها على وجوب السؤال عن خصوص أهل الذكر، و إن كانت ظاهرة باعتبار ظهور الوجوب في الوجوب التعيني عند دوران الأمر بينه و بين التخييري كما حقق في محله من الأصول إلا أنه يرد على الاستدلال بها تارة عدم دلالتها على حجية فتوى الفقيه و رأى المجتهد بوجه، لا بلحاظ سياقها الظاهر في كون المراد بأهل الكتاب هم علماء اليهود و النصارى، و لا- بلحاظ ما ورد في تفسيرها من كون المراد به الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين «٢». و ثانياً عدم ملازمة الأهلية للذكر للاجتهاد المطلق؛ لما بينا من أن النسبة بين العنوانين عموم من وجه.

الثالث: رواية الاحتجاج المتقدمة المشتملة على قوله (عليه السلام): «و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه إلخ» «٣» و قد مر الكلام في سندها و ما يتعلق بالتفسير المنسوب إلى العسكري (عليه السلام) «٤» و أمّا دلالتها فربما يقال: إن دلالتها على الحصر مورد المناقشة؛ لأن الرواية ليست بصدد بيان أن المقلد بالفتح يعتبر أن يكون فقيهاً، و إنما هي بصدد بيان الفارق بين علماء اليهود و علمائنا، و عوامهم و عوامنا، و أن عوامهم مع أنهم كانوا يعرفون علماءهم بأنواع الفسق و الفجور، و التفتوا إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز تقليده و أتباعه، قد قلدهم و أتبعوا آراءهم، و لذلك ذمهم الله سبحانه و أمّا عوامنا فلا يكونون مثلهم إلا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، و مع ذلك لم يرفعوا يدهم عن تقليدهم، فهم أيضاً

(١) في ص ٦٨

(٢) الكافي: ٢١٠ / ١، باب أن أهل الذكر .. هم الأئمة (عليهم السلام).

(٣) في ص ٧٤.

(٤) في ص ٨٨ ٨٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٥

.....

مثل عوام اليهود، فالرواية بصدد بيان الفارق من هذه الجهة و ليست بصدد بيان اعتبار الفقهاء بوجه.

و الجواب عن هذا الكلام ما ذكرنا سابقاً «١» من أن اشتمال الرواية على بيان قضيّة علماء اليهود و عوامهم، و الفرق بين عوامنا و عوامهم لا يلزم عدم كون ذيلها متعرضاً لبيان ضابطه كليته و قاعدة عامته لمن يجوز الرجوع إليه و تقليده في المسائل. و الظاهر كونه مسوقاً لذلك و أنه بصدد بيان القاعدة حتى تكون هي المرجع في الباب، و من الواضح أن أخذ الفقهاء في الموضوع ظاهر في الخصوصية و المدخلية، و أنه لا يجوز تقليد غير الفقيه و الرجوع إليه في آرائه.

نعم، يرد على الاستدلال بها ما ذكرنا في آية نفر من عدم ملازمة الفقهاء للاجتهاد المطلق، و كون النسبة بين العنوانين عموماً من

وجه «٢».

الرابع: مقبوله عمر بن حنظلة المتقدمه، المشتملة على قوله (عليه السلام): ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً «٣» فإن المصدر المضاف و كذا الجمع المضاف يفيدان العموم، فاللازم حصول الملكة المطلقة التي يقتدر بها على استنباط جميع الأحكام من أدلتها، و دلالتها على الحصر واضحة بعد كونها بصدد بيان القيود المعتبرة فيمن يجوز أن يرضوا به حكماً.

و لكنه يرد على الاستدلال بها مع الغض عن الكلام في سندها و عن عدم دلالتها على حكم المقام لورودها في باب القضاء الذي لا ملازمة بينه و بين باب الإفتاء أنه لا مجال لحمل الرواية على كون المراد بها هو معرفة جميع الأحكام و النظر في جميع المحللات و المحرّمات، ضرورة امتناع المعرفة الفعلية و النظر الفعلي في جميعها، و حمل المعرفة و النظر على قوة المعرفة و ملكة النظر مع أنه مناف لظاهر هذين اللفظين مخالف لقوله: «روى حديثنا». فإنه من الواضح أنه ليس المراد منه إلا الرواية الفعلية لا الصلاحية للرواية و القابلية لها، كما لا يخفى.

فاللازم بعد عدم كون المراد به هو رواية الحديث و لو واحداً، و النظر في الحلال و الحرام كذلك حمل الرواية على كون المراد هو الذي ينطبق عليه عرفاً أنه

(١) في ص ٩٠.

(٢) تقدّمت في ص ٩٦.

(٣) الكافي: ١/ ٦٧ ح ١٠، الوسائل: ٢٧/ ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٨٦

.....

راوى أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) و الناظر في حلالهم و حرامهم، و العارف بأحكامهم، و هو يصدق بالنظر في جملة معتدّ بها من المسائل و معرفة شيء كثير من أحكامهم، و عليه فلا دلالة لهذه الرواية أيضاً على اعتبار الاجتهاد المطلق أصلاً. □
ثم إنه ربّما يقال: بأنه يعارض المقبولة في نفس موردها حسنة أبي خديجة المعروفة المتقدمه أيضاً، المشتملة على قول أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» «١».

نظراً إلى أنها تدلّ على أن العلم ببعض أحكامهم و قضاياهم كاف في باب القضاء، لظهور كلمة «من» في التبعض، و لا يمكن أن تكون بيانية؛ لأنه مع مخالفته لظاهر مثل هذا التعبير كما هو غير خفي يلزم على هذا التقدير أن يقال: «أشياء من قضايانا» أو بنحو الجنس كما في قوله تعالى فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ «٢».

و بالجملة: لا مجال للمناقشة في دلالة الرواية على كفاية العلم بالبعض نظراً إلى كلمة «من». و لا فرق من هذه الجهة بين ما ورد على طريق الشيخ في التهذيب «٣» من قوله: «من قضايانا» و ما ورد على طريق الكليني «٤» و الصدوق (قدس سرهما) «٥» من قوله: «من قضائنا». ضرورة أن كلمة «القضاء» بنحو الأفراد لا ظهور فيها في خصوص الحكم في مقام الترافع، بل هو بمعنى طبيعة الحكم و ماهيته، فالاختلاف بينه و بين قوله: «قضايانا» إنما هو في الأفراد و الجمع كما هو غير خفي. و بالجملة: فالحسنة تعارض المقبولة بحسب الظاهر.

و لكن مقتضى الجمع العرفي بين الرويتين بعد عدم ظهور المقبولة في اعتبار المعرفة بجميع الأحكام كما عرفت، و عدم دلالة الحسنة

على تقدير التبعض أيضاً على كفاية مجرد العلم ببعض الأحكام و لو واحداً أو اثنين؛ لأنه مضافاً إلى عدم المناسبة حينئذ بين الحكم و الموضوع، ضرورة أن مجرد العلم بحكم واحد لا يوجب

(١) الوسائل كتاب القضاء أبواب صفات القاضي الباب الأول ح ٥

(٢) سورة الحج: ٢٢ / ٣٠.

(٣) التهذيب: ٦ / ٢١٩ ح ٨.

(٤) الكافي: ٧ / ٤١٢ ح ٤.

(٥) الفقيه: ٣ / ٢ ح ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٧

.....

صلاحية العالم به لأن يصير حكماً، يكون المتفاهم عرفاً من هذا التعبير بعد كون أحكامهم و علومهم كثيرة جداً، بل غير متناهية بالإضافة إلى غيرهم من البشر، هو العلم بجملة معتد بها من أحكامهم كما في نظائر المقام، فإنه لا يقال لمن عنده درهم: إن عنده شيئاً من المال، و لمن عرف مسألة واحدة من علم النحو مثلاً أنه لا يكون خالياً عن هذا العلم أن يقال: إنه لا بد من أن يكون عنده مقدار من أحكامهم بحيث يصدق عليه عنوان «الراوى لحديثهم» و «الناظر في حلالهم و حرامهم» و «العارف بأحكامهم» فلا معارضة بين الرويتين أصلاً، بل الجمع العرفي موجود، و لكنهما كما مرّت الإشارة إليه مراراً و اردان في باب القضاء الذي لا ملازمة بينه و بين باب الإفتاء، مع عدم دلالتهما على اعتبار الاجتهاد المطلق الذي هو المدعى في المقام.

و انقدح من جميع ما ذكرنا أنه لم يثبت الردع عن السيرة العقلية الجارية على عدم الفرق بين المطلق و المتجزئ في مقام الرجوع. نعم، لو كان هناك إجماع على عدم الجواز بالإضافة إلى المتجزئ في محيط الشريعة، و إلا فمقتضى القاعدة و الأدلة عدم الفرق. نعم، لا يبعد أن يقال: إن المستفاد من مجموع الأدلة المتقدمة مع عدم خلوّ شيء منها عن المناقشة سنداً أو دلاله اعتبار الفقاهة و النظارة و معرفة جملة معتد بها من الأحكام، بحيث تنطبق عليه هذه العناوين بنظر العرف، و أنه لا يجوز تقليد المتجزئ الذي لم يتجاوز استنباطه عن مسألة واحدة أو اثنتين أو الثلاث و نظائره.

الثامن و التاسع: من شرائط المفتى الذي يجوز الرجوع إليه و تقليده: الحياة و الأعلمية، و سيأتى البحث عن كلّ واحد منهما مفصلاً إن شاء الله تعالى «١»، فانتظر.

العاشر: أن لا يكون متولداً من الزنا.

أقول: لم يقدح دليل خاص على اعتبار هذا الأمر في المرجع، و مجرد كونه

(١) في ص ١٢١ و ١٦٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٨٨

.....

منقصة لا يقتضى ذلك، مع أنه لو أريد بها المنقصة الديتية كما هو الظاهر فلا نعى بها إلا عدم الصلاحية لبعض الشئون و المناصب، و هو أوّل الكلام في المقام، ضرورة أن البحث بعد فرض إسلامه و عدالته و ترتب أحكام المسلمين عليه، و إن كان المراد بها

المنقصة الدنيوية الراجعة إلى انحطاط مقامه و شأنه بالإضافة إلى غيره، فكونها مانعة عن ذلك لم يدل عليها دليل، وإلا يلزم عدم صلاحية مثل الأعمى للمرجعية أيضاً.

نعم، الدليل على ذلك الأولوية القطعية الثابتة للمقام بالإضافة إلى الإمامة للجماعة، فإذا ثبت أن الشارع لم يرض بإمامته لهم في الجماعة مع أنه منصب جزئي فكيف يرضى بصلاحيته للرجوع إليه و زعامته، مع أنه من المناصب المهمة الإلهية كما لا يخفى.

الحادي عشر: أن لا يكون مقبلاً على الدنيا و طالباً لها، مكباً عليها، مجدداً في تحصيلها.

و هذه العناوين مقتبسة من العناوين المأخوذة في رواية الاحتجاج المتقدمه «١»، و ظاهر الماتن دام ظلّه أن مفادها أمر زائد على العدالة، و قد مرّ البحث عن سند الرواية مفصلاً، و أما دلالتها فربما يقال بأن ما يمكن أن يستفاد منه أمر زائد على العدالة هو قوله (عليه السلام): «مخالفاً لهواه»؛ لأن سائر العناوين لا يدلّ على مزيد من العدالة بوجه.

و ربّما يورد عليه بأنّه إن كان المراد به هي المخالفة للهوى و لو في المباحات الشرعية فلا مسأغ للأخذ به؛ لعدم تحقّق الاتّصاف بذلك في غير المعصوم (عليه السلام) إلاّ بنحو الشذوذ غايته، و إن كان المراد المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع فهو عبارة أخرى عن العدالة و لا يكون أمراً زائداً عليها.

و لكنّ الظاهر إن المراد به هي المخالفة للهوى في خصوص المباحات، و لكن

(١) تقدّمت في ص ٧٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٨٩

[العدول من مجتهد إلى آخر]

مسألة ٤: لا يجوز «١» العدول بعد تحقّق التقليد من الحي إلى الحي المساوي على الأحوط، و يجب العدول إذا كان الثاني أعلم على الأحوط (١).

لا يصدق على من ارتكب مباحاً واحداً أو متعدداً أنّه لم يخالف هواه، ضرورة أنّ المتفاهم عرفاً من ذلك أن يكون عبداً لهواه تابِعاً له في كلّ ما يشتهي و يتلذّد به، و مجرّد الإتيان بجملة من المباحات لا ينافي المخالفة له بوجه.

فالإنصاف أنّ هذه الجملة تدلّ على أمر زائد على العدالة، و لا توجب انحصار الدائرة في أفراد يكونون في غاية القلّة و الشذوذ، فاللازم بناءً على اعتبار سند الرواية الالتزام بذلك و لا مانع منه، فإنّ المرجعية من المناصب المهمة الإلهية، مرجعها إلى الزعامة الكبرى و الرئاسة العظمى في عصر الغيبة، فالأحوط بملاحظة ما ذكرنا اعتبار هذا الأمر أيضاً.

(١) أقول: ينبغى قبل الورود في هذه المسألة التكلّم في مسألة التخيير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة التي تعرّض لها سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن دام ظلّه في المسألة الثامنة.

فنقول: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، أو كان كلّ منهما محتمل الأعلمية فلا إشكال في ثبوت التخيير بينهما من جهة التقليد فيما إذا لم تعلم المخالفة بينهما و احتملت الموافقة في الرأي و الاعتقاد، و أمّا مع العلم بالمخالفة فالمعروف بين الأصحاب هو التخيير أيضاً، و ما قيل أو يمكن أن يقال في وجهه أمور:

الأوّل: شمول إطلاقات أدلّة التقليد و حجّيته فتوى المجتهد ورائه لكلا المجتهدين و كلا الرأيين و النظرين، و نتيجته ثبوت التخيير بينهما.

و أورد عليه بأنّ فساد هذا الوجه مستغن عن البيان؛ لأنّ إطلاق أدلّة الاعتبار لا يمكن أن يشمل المتعارضين؛ لأنّ شمولها لأحدهما من

غير مرجح، وشمولها لهما معاً

(١) التعبير بلا يجوز مطابق للطبعة الاولى من التحرير و الشرح ناظر إليه، و في الطبعات الأخيرة التعبير يجوز.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٠

.....

يستلزم الجمع بين النقيضين أو الضدين «١».

و يمكن النظر في هذا الإيراد مضافاً إلى ما صرح به المورد في آخر كلامه من ثبوت معنى معقول للحجية التخييرية. غاية الأمر عدم الدليل عليه في مقام الإثبات، فإن مرجع ذلك إلى إمكان شمول الدليل في ذلك المقام، فينافي دعوى عدم الإمكان في هذا المقام كما هو ظاهر «٢» بأنه لا مانع من شمول الإطلاقات بالنحو الذي سيأتي في البحث عن معنى الحجية التخييرية «٣».

الثاني: السيرة العقلانية الجارية على التخيير في مثل المقام فإنهم لا يتوقفون عن العمل بقول الطبيب مثلاً، و ترتب الأثر عليه و لو علموا بالمخالفة بينه و بين طبيب آخر في كيفية العلاج أو في أصل تشخيص المرض، بل السيرة التشريعية أيضاً جارية على ذلك؛ لأنهم يرون أنفسهم مختيرين عند تساوى أصحاب الآراء من الفقهاء و المجتهدين في العلم و الفضيلة.

و أورد عليه بأن جريان سيرة العقلاء على التخيير مع العلم بالمخالفة ممنوع، و مثال الطبيب أقوى شاهد على ذلك، فإنهم في مثله يحتاطون مع إمكان الاحتياط، أو يتوسلون إلى وجود مرجح لا محالة، و السيرة التشريعية لم يحرز كونها متصلة بزمان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين إذ لم يصل إلينا وجود مثل ذلك في زمانهم، و لم يردع الأئمة (عليهم السلام) عنه حتى يكون ذلك كاشفاً عن الرضا و الإمضاء، و من الجائز أن تكون السيرة ناشئة من فتوى المفتين من الأصحاب بالتخيير.

و يمكن دفع هذا الإيراد بأن اتصال سيرة المتشرع بزمانهم (عليهم السلام) و رضاهم بذلك يستفاد من الإرجاع إلى أشخاص متعددين، و رجوع المسلمين بأنفسهم إلى أصحابهم، مع العلم بتساوى جمع منهم في الفضيلة و ثبوت الاختلاف إجمالاً.

و بالجملة: بعد ما كان التقليد أمراً ثابتاً في زمن الأئمة (عليهم السلام) كما تدل عليه الروايات الكثيرة «٤»، لا مجال لدعوى اختصاصه بما إذا كان المفتى من الأصحاب

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١٦٧.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١٧٠.

(٣) في ص ١٠٧ ١١٠.

(٤) تقدمت هذه الروايات في ص ٧٤ ٧٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٩١

.....

محرز الأعلمية أو لم تعلم المخالفة بينه و بين غيره في الرأي و الاعتقاد، كما هو واضح.

فالإنصاف وجود السيرة التشريعية على ذلك و اتصالها بزمانهم بحيث يكون كاشفاً عن رضاهم، بل التأمل في تلك الروايات من حيث السؤال و الجواب في بعضها يعطى مفروغية التخيير، فتأمل.

الثالث: دعوى الإجماع على ثبوت التخيير في المسألة، و تؤيدها الشهرة المحققة بين الأصحاب على ذلك.

و أورد عليه بأنه إجماع منقول بخبر الواحد و لا يمكن الاعتماد عليه، مع أن الاتفاق غير مسلم؛ لأن المسألة من المسائل المستحدثة، و لم تعرّض لها الفقهاء في كلماتهم، بل لو فرض العلم باتّفاقهم أيضاً لا- يمكن الاعتماد عليه؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى أحد الوجوه المذكورة في المسألة، فلا يكون كاشفاً عن موافقة المعصوم (عليه السلام) «١».

و الجواب عن هذا الإيراد أن نقل الإجماع في المقام إنما يكون على نحو تكون المسألة مورداً للتسالم بين الأصحاب، و أرسلها الناقل إرسال المسلمات، و في مثل ذلك لا مجال لدعوى أن الإجماع المنقول بخبر الواحد لا يمكن الاعتماد عليه. و دعوى كون المسألة من المسائل المستحدثة غريبه جداً؛ لأنها عبارة عن خصوص المسائل التي لم يكن لها موضوع في الأزمنة السابقة، بل حدث موضوعها تكويناً في القرون المتأخرة، و من المعلوم في المقام خلاف ذلك، و عدم تعرّض الفقهاء في كتبهم لا دلالة فيه على كونها كذلك؛ لأنّ عدم تعرّض إنما هو لوضوح الحكم في المسألة كما هو المرتكز في ذهن المتشرّعة، بحيث لا- يحتمل واحد منهم خلاف ذلك، و احتمال الاستناد إلى أحد الوجوه المذكورة.

مع ما عرفت من جريان السيرة العقلية على خلافه و كون إرسالها على نحو إرسال المسلمات غير معتنى به.

فالإنصاف أنه لا مجال للمناقشة في هذا الوجه بل هو العمدة في الباب.

الرابع: دعوى الإجماع كما في كلام بعضهم، على أن العامي لا يجب

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١٦٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٩٢

.....

عليه الاحتياط، بل يجوز له الاستناد دائماً إلى فتوى المجتهد مع وجوده.

و أورد عليه بأنه من الإجماع المنقول بخبر الواحد و هو ممّا لا اعتبار به، مع أنه على تقدير تحقّقه و انعقاده لا يقتضى الالتزام بالتخيير؛ لأنّ عدم العمل بالاحتياط كما يجتمع مع ثبوت التخيير في المقام، كذلك يجتمع مع سقوط كلتا الفتويين عن الاعتبار، و اختيار العمل على وفق أحدهما من جهة تنزّل العقل إلى الامتثال الاحتمالي عند عجز المكلف عن الامتثال الجزمي بمعنى عدم لزوم الاحتياط عليه و عدم ثبوت حجة لديه و لو تخييراً «١».

الخامس: عموم الأخبار العلاجية «٢» الواردة في الخبرين المتعارضين، الدالّة على ثبوت التخيير في المتكافئين، و فيما إذا لم يكن مرجح في البين و شمولها للمجتهدين المتساويين، إمّا لأجل كون المقام من مصاديق موضوعها؛ لأنّ مرجع الفتوى إلى الرواية. غاية الأمر أنها رواية منقولة بالمعنى كما صرّح به المحدث الجزائري (قدّس سرّه) في عبارته التي سيأتى نقلها «٣»، و إمّا بدعوى إلغاء الخصوصية نظراً إلى أن الفتوى و إن كانت مغايرة للرواية إلّا أنه لا خصوصية للخبرين المتعارضين في الحكم بالتخيير، بل يشمل تعارض مطلق الحجّتين المتكافئتين و لو لم تكونا خبرين، فتدلّ على ثبوت التخيير في المقام أيضاً.

و الجواب عن هذا الوجه أن دعوى كون الفتوى من مصاديق الرواية غاية الأمر أنه رواية منقولة بالمعنى ممنوعه جداً، كما ستعرف في البحث عن جواز تقليد الميت «٤»، كما أن دعوى إلغاء الخصوصية أيضاً كذلك؛ لوضوح الفرق بين الفتوى و الرواية، فكيف يمكن تعميم الحكم بالتخيير الثابت فيها، خصوصاً مع كون الحكم في موطنه على خلاف القاعدة العقلية، المقتضية للتساقط في مورد التعارض و عدم وجود المرجح.

مضافاً إلى أن لازم ذلك أعمال المرجحات في ذلك الباب في المقام أيضاً،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٧١.

(٢) الوسائل: ٢٧ / ١٠٦ ١٢٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩.

(٣) في ص ١٦٩.

(٤) في ص ١٦٨ ١٦٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٣

.....

فترجيح الفتوى المخالفة للعامة مثلًا على الفتوى الموافقة لهم، و غير ذلك من المرجحات، و من الواضح عدم ثبوت ذلك في باب الفتاوى والآراء، فهذا الوجه غير صحيح. □

السادس: خصوص موثقة سماعة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمره و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه «١».

بتقريب أن مورد السؤال ليس الاختلاف في مجرد نقل الرواية، بل الاختلاف في الفتوى و النظر الناشئ من الاختلاف في الرواية، فإن التعبير بالأمر و النهي إنما يناسب مقام الإفتاء و لا يلائم مع نقل الرواية، فإن الراوي بما هو راوٍ ليس له الأمر و النهي، فمورد الموثقة اختلاف الفتوى و النظر، و سياق السؤال يعطى عدم ثبوت مزية في البين و اشتراك الرجلين في الجهات الموجبة للرجوع إليهما، كما لا يخفى، فالحكم بالسعة في الجواب المساوق للتخيير وارد في المقام.

و الجواب: أن مورد السؤال و إن كان ما ذكر إلا أن الجواب لا دلالة فيه على التخيير بوجه، بل مرجعه إلى لزوم التأخير إلى أن يلقي من يخبره، و عدم ثبوت ضيق و استحقاق عقوبة عليه بالنسبة إلى التأخير حتى يلقاه، فدلالته على عدم الاعتناء بكلا الرجلين و عدم الأخذ بشيء من النظرين و عدم ترتيب الأثر على الأمر و النهي أقرب من دلالة على التخيير، و الإنصاف أنه لا يستفاد من هذه الرواية حكم المقام نفيًا و إثباتًا.

و قد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ الحكم بالتخيير في المجتهدين المتساويين نظرًا إلى الإجماع و ثبوت السيرة ممّا لا مجال للمناقشة فيه أصلًا. نعم، يبقى الكلام في معنى الحجية التخييرية، فنقول:

ذكر بعض الأعلام في شرح العروة على ما في تقريراته أن الحجية

(١) الكافي: ١ / ٦٦ ح ٧، الوسائل: ٢٧ / ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٩٤

.....

التخييرية ممّا لا يعقل في مقام الثبوت، و محصّل ما أفاده في وجهه أنه يحتمل فيها وجوه أربعة:

أحدها: جعل الحجية التخييرية بمعنى جعل الحجية على هذا و ذاك، و هو مستلزم للجمع بين النقيضين أو الضدين؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ الشارع قد اعتبر المكلف عالمًا بالحرمة و عالمًا بعدمها، أو عالمًا بحرمة شيء و عالمًا بوجوبه، و لأجله لا تشمل أدلّة الحجية لشيء من الفتويين.

ثانيها: جعلها بمعنى جعل الحجية على الجامع بين الفتويين؛ و هو عنوان أحدهما الذي هو عنوان انتزاعي، و هو أيضاً غير معقول في المقام و إن كان متصوّرًا في غيره، و لأجله التزمنا في الواجبات التخييرية بأنّ التكليف فيها إنّما تعلق بعنوان «أحدهما» و أنّ الفعل

المأتى به في الخارج فرد للواجب و مصداق له لا أنه الواجب بنفسه.

وجه عدم المعقولية في خصوص المقام أن مرجعه إلى ما ذكرنا من اعتبار المكلف عالماً بالنقيضين أو الضدين و هو غير متصور. مضافاً إلى أنه لو سلم التصور في مقام الثبوت فلا ينبغي التردد في عدم إمكانها بحسب الإثبات؛ لأن الأدلة لا تساعدنا بوجه؛ لأن مقتضاها حجية فتوى كل فقيه متعينة لا حجية إحدى الفتاوى.

ثالثها: جعلها بمعنى جعل الحجية على كل منهما مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر، فيكون كل منهما حجيةً تعيينيةً مشروطةً بعدم الأخذ بالآخر، و هو أيضاً كسابقه، فإن مثل ذلك و إن كان متصوراً في باب التكليف؛ لأنه من الترتب من الجانبين، و هو يلزم في الجواز مع الترتب من جانب واحد، إلا أن ذلك في الحجية غير معقول؛ لأن لازمه اتّصاف كل منهما بالحجية الفعلية إذا ترك المكلف الأخذ بهما معاً، لحصول شرط حجية كل واحدة منهما، و جعل الحجية على كليهما مستلزم للمحال كما ذكر.

رابعها: جعلها بمعنى جعلها على كل منهما مشروطاً بالأخذ به، و هذا أمر معقول

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٩٥

.....

بحسب مقام الثبوت، و لا يترتب عليه المحذور المتقدم، إلا أنه لا دليل عليه في مرحلة الإثبات؛ لأن ما دلّ على حجية فتوى الفقيه لا يكون مقيداً بالأخذ بها، و عليه فمقتضى إطلاقها و شمولها لكليهما هو الجمع بين النقيضين أو الضدين كما عرفت «١»، انتهى ملخصاً. و يرد عليه مضافاً إلى عدم انطباق الدليل على المدعى؛ لأن المدعى هو عدم معقولية الحجية التخيرية في مقام الثبوت بوجه، و الدليل المشتمل على بيان الاحتمالات يدلّ على ثبوت المعقولية في هذا المقام على بعض الوجوه و الاحتمالات، و هو الاحتمال الرابع كما صرح به.

أولاً: أن عدم مساعده الأدلة بحسب مقام الإثبات مع تسليم التصور في مقام الثبوت إنما يتم لو كان الدليل على الحجية التخيرية هي الإطلاقات الواردة في أصل مسألة التقليد الدالة على حجية الفتوى و جواز الرجوع إلى المفتى، و أما لو كان الدليل هو الإجماع القائم في خصوص المقام على التخير، أو السيرة العملية الجارية عليه في مثل المقام فلا مجال لهذه الدعوى أصلاً و قد عرفت تماميتهما «٢»، و أن المستند للقول بالتخير إنما هو الإجماع و السيرة لا الإطلاقات.

و ثانياً: أنه يمكن أن يقال بالفرق بين حال التعارض في مثل المقام و بين حاله في مثل الخبرين، نظراً إلى أن الطبيعة في حجية خبر الثقة إنما أخذت بنحو الوجود الساري؛ لأن كل فرد من أفراد طبيعة الخبر مشمول للدليل الحجية تعييناً، و يجب على المجتهد الأخذ به و تصديق مخبره و ترتيب الأثر عليه، و لأجله لا يعقل أن يكون كل من المتعارضين فيه حجّة كذلك، فلا مناص إلا القول بعدم شمول دليل الحجية و إطلاقه لحال التعارض، و أما في المقام فحجية قول الفقيه إنما أخذت بنحو البدلية.

ضرورة أنه لا يعقل أن يجعل قول كل فقيه حجيةً بنحو الطبيعة السارية و الوجوب التعييني حتى يكون المكلف في كل واقعه مأموراً بأخذ قول جميع الفقهاء و ترتيب الأثر عليه، بل من الواضح أنه إذا أخذ بقول واحد منهم فقد أطاع، و حينئذ فلا مانع

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١٦٨ ١٦٩.

(٢) في ص ٦٠، ٦٤، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٩٦

.....

من دعوى إطلاق دليل الحجية و شموله لحال التعارض بخلاف الخبرين المتعارضين، حيث لا يعقل شمول الإطلاق لهما لما عرفت. فانقدح من ذلك أولاً معنى الحجية التخيرية في المقام، و أن مرجعها ليس إلى جعل الحجية بنحو يكون مشروطاً بالأخذ به، بل إلى الحجية البدلية المساوقة لجواز الأخذ بكلّ من الفتويين. و ثانياً عدم اقتضاء شمول الإطلاق لأن يقع فيه قيد «الأخذ» و شبهه، كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا يقع الكلام في أصل المسألة؛ و هي مسألة العدول، فنقول:

بعد ما ظهر لك ثبوت التخير للعامي ابتداءً تصل النوبة إلى البحث عن أن التخير الثابت هل يكون تخيراً بدوياً فلا يجوز له العدول عن قلمه إلى الآخر المساوي له في الفضيلة، أم استمرارياً فيجوز له العدول عنه إليه؟ قولان، فالمحكي عن ظاهر التهذيب «١» و شرحه و الذكري «٢» عدم الجواز، و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه «٣»، و اختاره شيخنا الأنصاري (قدس سرّه) في محكي رسالة الاجتهاد و التقليد «٤»، و حكى التصريح بجوازه عن المحقق و الشهيد الثانيين في الجعفريه و المقاصد العلية تبعاً للمحكي عن النهاية، و اختاره المحقق الأصفهاني (قدس سرّه) في رسالة الاجتهاد و التقليد و هو الظاهر، و قد استدلل له بوجهين:

أحدهما: الإطلاقات؛ لأن ما دلّ على حجية فتوى المجتهد و جواز الأخذ بها غير مقيد بما إذا لم يرجع إلى غيره، بل مقتضى إطلاقها الحجية و إن رجع إلى الغير و أخذ بفتياه.

و أورد عليه بعض الأعلام في شرح العروة على ما في تقريراته؛ بأنه لا يعقل شمول الإطلاق للمتعارضين؛ لأنه يستلزم الجمع بين المتنافيين، و لا يشمل أحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجح، و لا أحدهما غير المعين لأن الحجية التخيرية مما

(١) تهذيب الوصول: ٢/٢٩٣.

(٢) ذكرى الشيعة: ١/٤٣ ٤٤.

(٣) مستمسك العروة: ١/٢٥، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١١٩.

(٤) رسالة في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٨٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٩٧

.....

لا تمكن المساعدة عليه «١».

و أنت خبير بأن البحث في هذه المسألة مسألة العدول إنما هو بعد الفراغ عن أصل التخير و ثبوته بدوياً و معقولة الحجية التخيرية، ضرورة أنه مع عدم المعقولة أو عدم مساعدة الأدلة على أصل التخير لا مجال للبحث عن كونه استمرارياً أو لا، فدعوى أن الحجية التخيرية مما لا تمكن المساعدة عليه لا ارتباط لها بهذه المسألة، كما هو واضح.

نعم، يمكن المناقشة في التمسك بالإطلاق في المقام بعدم كون المطلقات في مقام البيان من جهة الاستمرار و عدمه، بل إنما هي بصدد إثبات أصل التخير، و إن ذكر المحقق الأصفهاني (قدس سرّه) في مقام دفع هذه المناقشة ما لفظه: الإنصاف أنه يعنى الإطلاق في المقام كسائر الإطلاقات التي يتمسك بها في غير المقام، و احتمال تعيين الحكم بمجرد الأخذ بأحد الخبرين أو إحدى الفتويين كسائر الاحتمالات التي لا يُعنى بها في رفع اليد عن الإطلاق.

و الذي يقرّ به هو أنه لا شبهة في إطلاق أدلة الترجيح و التخير لما إذا أخذ بأحد الخبرين فيما إذا جاءه خبر فعمل به ثم جاءه آخر أرجح أو ما يعادله و يساويه، فكما لا شبهة في الحكم بالترجيح و التخير هناك من دون احتمال الإهمال من حيث العمل بالخبر الأول فكذلك هنا، مضافاً إلى أن مصلحة التخير كما في الخبر «٢» هو التسليم لما ورد عنهم (عليهم السلام)، و مصلحة التسليم لا تختص

بحال دون حال كما أفاد شيخنا الأستاذ (قدس سره) «(٣)»، و نعم ما أفاد «(٤)».

ثانيهما: و هو العمدة الاستصحاب نظراً إلى أن المكلف كان قبل الأخذ بفتوى أحدهما مخيراً بين الأخذ بهذا أو ذاك؛ لأن المفروض تساوى المجتهدين و حجيه فتوى كل واحد منها، فإذا أخذ فتوى واحد منهما و اختارها شك في أن فتوى الآخر هل تكون باقية على حجيتها التخيرية، أو سقطت عن الاعتبار بسبب الأخذ بالأول، فيجری

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١٢٠.

(٢) الوسائل: ١٠٨ / ٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٦ و ص ١١٢ ذ ح ١٩ و ص ١١٣ ح ٢١ و ص ١٢١ ح ٣٩.

(٣) كفاية الأصول: ٥٠٨.

(٤) بحوث في الأصول، الاجتهاد و التقليد: ١٥٤ ١٥٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٩٨

.....

حينئذ استصحاب الحجية التخيرية، و مقتضاه ثبوت التخير في الآن اللاحق كما كان في الزمان السابق.

و ناقش في جريان هذا الاستصحاب بعض الأعلام في «شرح العروة» على ما في تقريراته من جهات لا بأس بذكرها على سبيل الإجمال، و بيان ما يرد عليها من الإشكال ليوضح بذلك الحال، فنقول و على الله الاتكال:-

الجهة الاولى: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنة، و لا يتحقق هذا إلا ببقاء الموضوع، مع أنه لم يحرز بقاؤه في المقام؛ لأن الحكم بالتخير إن قلنا: إن موضوعه من لم يبق عنده حجة فعلية فلا شبهة في أن ذلك يرتفع بالأخذ بإحدى الفتويين؛ لأنها صارت حجة فعلية، فلا يبقى موضوع لاستصحاب التخير، و إن قلنا إن موضوعه من تعارض عنده الفتويان، نظير من جاءه حديثان مختلفان الذي هو الموضوع للحكم بالتخير في باب الخبر على القول به فهو لا يرتفع بالرجوع إلى إحدى الفتويين، فلو شك في بقاء الحكم بالتخير و ارتفاعه لم يكن مانع من استصحابه بوجه، و لكن حيث إن الدليل في المقام إنما هو الإجماع و السيرة و هما دليلان لبيان لا يبقى مجال لاستظهار أن الموضوع هل يكون على النحو الأول أو الثاني؟ و هذا بخلاف تعارض الخبرين، حيث استظهروا أن الموضوع للحكم بالتخير فيهما من جاءه حديثان مختلفان و هو باق بعد الأخذ بأحدهما قطعاً، و أما المقام فأمر الموضوع دائر فيه بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع، و في مثله لا مجال للاستصحاب لا في الحكم لعدم إحراز بقاء موضوعه، و لا في موضوعه بوصف الموضوعية لرجوعه إلى استصحاب الحكم، و لا فيه بذاته لعدم الشك فيه لدورانه بين المقطوعين.

الجهة الثانية: أن هذا الدليل أخص من المدعى؛ لأن الاستصحاب على تقدير تماميته إنما يجري فيما إذا كانت الحالة السابقة هو التخير و لا يجري فيما إذا كان

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٩٩

.....

المجتهد الأول في زمان الأخذ بفتواه أعلم، فأراد الرجوع إلى الغير الذي كان دونه في الفضل ثم بلغ مرتبة الأول بحيث صاراً متساويين، فإنه حينئذ ليس للتخير حالة سابقة حيي يستصحب، كما هو واضح.

الجهة الثالثة: أن هذا الاستصحاب من الاستصحابات الحكمية التي بينا في محلها أنها غير جارية للابتلاء بالمعارض دائماً.

الجهة الرابعة: أنه لو سلمنا جريان الاستصحاب في الأحكام أيضاً لم يكن مجال للاستصحاب في المقام لابتلائه بالمعارض، و هو

استصحاب الحجية الفعلية للفتوى المأخوذ بها، و ذلك لأنّ المعنى المعقول من الحجية التخييرية هو أن يكون أمر الحجية قد أوكل إلى اختيار المكلف؛ بأن يتمكن من أن يجعل ما ليس بحجة حجة بأخذه فتوى أحد المتساويين.

وهذا المعنى لا يكون مورداً للاستصحاب؛ لأنّ فتوى أحد المتساويين إذا اتّصفت بالحجية الفعلية من جهة أخذ المكلف بها و شككنا في جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر يجرى فيها استصحابان متعارضان: أحدهما: استصحاب جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر؛ لأنه مسبق بالجواز على الفرض، ثانيهما استصحاب حجية ما اتّصف بالحجية الفعلية بالأخذ به، فاستصحاب بقاء التخيير معارض باستصحاب بقاء الحجية الفعلية فيما أخذ به.

و ما عن الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) «١» من حكومة استصحاب التخيير على الاستصحاب الآخر فمما لا يمكن المساعدة عليه؛ لعدم كون الحجية الفعلية من الآثار الشرعية المترتبة على بقاء الحجية التخييرية، بل من الآثار العقلية التي لا يترتب على الاستصحاب بوجه. ثمّ قال: و الصحيح أن استصحاب الحجية التخييرية غير جار في نفسه؛ لأنه بمعنى استصحاب الحجية الشأنية؛ أعني الحجية على تقدير الأخذ بها، و هو من

(١) رسالة في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٨٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٠٠

.....

الاستصحاب التعليق و لا نقول به حتى إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية في موارد الأحكام التخييرية، و مع عدم جريان الاستصحاب إذا شككنا في حجية فتوى المجتهد الذي يريد العدول إليه لا مناص من الحكم بعدم حجيتها؛ لأنّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها «١».

أقول: و يرد على الجهة الأولى:

أولاً: ما أفاده المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) ما ملخصه: أنّه لا بدّ من ملاحظة موضوع أدلّة التقليد اللفظية و غيرها، أمّا موضوع قضية الفطرة و الجبله فهو الجاهل، و من المعلوم أنّه لم يرتفع جهله حقيقة بالرجوع إلى العالم بل هو على حاله، و إنّما صار منقاداً له فيما يراه، و كذا موضوع السيرة العقلية، و أمّا آية النفر «٢» فهي تدلّ على حجية الفتوى إذا كان التفقه موقوفاً على إعمال النظر، و من الواضح أنّ مقابل الفقيه بهذا المعنى هو من ليس له قوّة إعمال النظر.

و أمّا آية السؤال «٣» فموضوع وجوب السؤال و إن كان هو الجاهل في قبال العالم بالحكم الفعلي؛ لما مرّ منّا من أنّ ظاهرها السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد عليه، و بعد حصول العلم الشرعي بسبب الجواب لا موضوع لوجوب السؤال، و مقتضاه عدم جواز العدول لعدم دليل على تقليد الغير بعد تقليد الأول، إلّا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافه؛ لأنّ موضوع وجوب السؤال و إن كان هو الجاهل بذلك المعنى، لكن موضوع وجوب التقليد عملاً كان أو التزاماً هو العالم بعد السؤال، و لذا لو سأل شخصين من أهل الفتوى كان له العمل بفتوى أيّ واحد منهما، و هذا الموضوع باق بعد العمل، و إن لم يكن موضوع السؤال كذلك.

و أمّا مثل قوله (عليه السلام): «فللعوام أن يقلدوه» «٤» فمن الواضح أنّ العامي في قبال ما فرضه مرجعاً و هو الفقيه، فحاله حال آية النفر إشكالاً و جواباً .. و أمّا عنوان المتخيّر و من ليس له طريق إلى مقصده و من لم يختر و من لم يأخذ بشيء فكلّها عناوين انتزاعية باجتهاد منّا في تنقيح موضوع الحكم بالتخيير ببعض المناسبات لا دخل لها بما أخذ

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١٢٠ ١٢٤.

(٢) سورة التوبة: ٩ / ١٢٢.

(٣) سورة الأنبياء: ٢١ / ٧.

(٤) تقدم في ص ٧٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠١

.....

شرعاً في موضوع الدليل «١».

و ثانياً: أنه لو سلم عدم إحراز الموضوع بالإضافة إلى دليل التخيير الذي هو الإجماع و السيرة فذلك لا يمنع عن جريان الاستصحاب، و ذلك لأنه لو أُريد إجراء الاستصحاب في الحكم الكلي الثابت بمقتضى الدليل فعدم إحراز الموضوع قاذح في جريانه، و أما بعد انطباق الحكم الكلي على مورد لأجل تحقق موضوعه في ذلك المورد، فإذا شك في بقاءه فيه فلا مانع من إجراء الاستصحاب في خصوص المورد الذي ثبت فيه الحكم.

مثلاً إذا دلّ الدليل على أن الماء المتغير أحد أوصافه بالنجاسة نجس، و شك في بقاء النجاسة في الماء الخارجي الذي زال تغيره من قبل نفسه، و ارتفع فيه الوصف العرضي الحاصل من قبل النجاسة؛ فتارة يرد استصحاب الحكم الكلي الثابت لعنوان «الماء المتغير» إذا شك في بقاءه من جهة، فهذا لا يستقيم إلّا مع حفظ الموضوع و بقاء عنوان «الماء المتغير»، و أما إذا انطبق هذا العنوان على الماء الخارجي الموجود في حوض مخصوص، و صار ذلك الماء متصفاً بالنجاسة لصيرورته مصداقاً لذلك العنوان، فإذا شك في بقاء نجاسته لأجل زوال التغير من قبل نفسه و احتمال دخالة التغير فيه بقاءً كدخالته حدوثاً فأى مانع من جريان الاستصحاب بالإضافة إلى هذا الماء الخاص.

و لا وجه لدعوى عدم إحراز بقاء الموضوع بعد كون الموضوع للنجاسة هو نفس الماء الباقية بعد زوال التغير قطعاً، و في المقام أيضاً لا مانع من جريان استصحاب التخيير بالإضافة إلى شخص المقلد، الذي كان الحكم بالإضافة إليه بمقتضى دليل التخيير و هو الإجماع و السيرة هو التخيير، و شك في بقاءه من جهة احتمال كون التخيير بدوياً لا استمرارياً، فبمعونه الاستصحاب يثبت الاستمرار و يجوز له الرجوع إلى المجتهد الآخر، و إن كان قد رجع إلى المجتهد الأول كما لا يخفى.

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٥٢ ١٥٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٢

.....

و على الجهة الثانية: أنها و إن كانت واردة على إطلاق عبارة مثل «العروة» «١» إلّا أنه لا وجه لورودها فيما هو المهمّ المفروض في المقام من تساوى المجتهدين ابتداءً و استدامةً.

و على الجهة الثالثة: أن الاستصحابات الحكمية أيضاً جارية بمقتضى دليل الاستصحاب، و التحقيق في محله.

و على الجهة الرابعة عدم ابتلاء استصحاب التخيير بالمعارض، لا لأجل عدم كون المعارض في رتبته و كونه محكوماً بالإضافة إليه، كما ادّعه الشيخ المحقق الأنصاري (قدس سرّه) «٢». بل لأجل أنه ليس هنا إلّا استصحاب واحد؛ و هو استصحاب الحجية الثابتة بنحو البدلية و صرف الوجود، ضرورة أنه مع الرجوع إلى أحد المجتهدين لا تبدل عن البدلية و لا تتصف بالفعلية، فإذا قال المولى: «أكرم رجلاً» فالواجب بمقتضى أمر المولى هو إكرام فرد من طبيعة الرجل بنحو البدلية، فإذا أكرم زيداً مثلاً لا يصير إكرام زيد واجباً فعلياً، بل

هو على ما كان من الوجوب البدلي، و في المقام كان الثابت مجرد الحجية البدلية، و الآن نشك في بقائها فتستصحب، و ليس هنا استصحاب آخر حتى يكون معارضاً له أو محكوماً بالإضافة إليه كما هو ظاهر.

ثم على تقدير وجود كلا الاستصحابين لا- مناص عن الالتزام بما أفاده الشيخ (قدس سره) من حكومه استصحاب التخيير على استصحاب الحجية الفعلية؛ لخصوص الفتوى المأخوذ بها، و ما أورده عليه من أن عدم الحجية الفعلية ليس من الآثار الشرعية المترتبة على بقاء الحجية التخييرية، بل هو من الآثار العقلية التي لا تترتب على الاستصحاب بوجه مخدوش؛ بأن عدم ترتب الآثار العقلية إنما هو فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجية التي لها أحكام شرعية و لوازم عقلية أو عادية، و أما إذا كان المستصحب نفس المجعول الشرعي و الأثر المضاف إلى الشارع فلا محالة يترتب على استصحابه جميع الآثار، لتحقق موضوعها بتمامها، فيترتب على استصحاب

(١) العروة الوثقى: ٦/١ مسألة ١١.

(٢) رسالته في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٨٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٠٣

.....

و جوب صلاة الجمعة مثلاً و جوب الإطاعة و الموافقة الذي هو حكم عقلي.

و في المقام يكون التخيير المستصحب حكماً شرعياً قد دلّ عليه الدليل من الإجماع أو السيرة كما هو المفروض، فيترتب عليه الآثار مطلقاً و لو كانت عقلية، و من جملتها عدم الحجية الفعلية لخصوص الفتوى المأخوذ بها، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا الجواب عن الجهات الأربع و تمامية استصحاب التخيير بالنحو الذي ذكرنا، و مقتضاه جواز العدول، و قد مرّ أنه هو العمدة في الباب «١» و المهم للقاتل بالجواز.

و أما أدلة القول بعدم جواز العدول:

فمنها: الاستصحاب، و تقرّبه أنه تارة تستصحب الحجية الفعلية الثابتة في حق المقلد بالأخذ بفتوى المجتهد الذي عدل عنه، و أخرى يستصحب الحكم الواقعي الذي استكشف من فتواه، حيث تكون طريقاً إليه و كاشفه عنه، و ثالثه يستصحب الحكم الظاهري المجعول عقب كل أماره و طريق، و منها فتوى الفقيه.

و الجواب: أما عن استصحاب الحجية فما عرفت من أنه ليس هنا إلا الحجية الثابتة بنحو البدلية، و استصحابها ينتج جواز العدول و عدم تعيين فتوى المجتهد الأول، و أمّا الاستصحابان الآخران فسيأتى الجواب عنهما مفصلاً إن شاء الله تعالى في مسألة البقاء على تقليد الميت «٢»، فانتظر.

و منها: أن جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعية العملية في بعض المواضع، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ و لم يرد الرجوع ليومه، و الآخر بوجوب التمام فيه فقلّد أحدهما فقصر ثم عدل إلى الآخر فأتم، فإنه يستلزم العلم بتحقيق المخالفة و بطلان صلواته المقصورة أو غيرها إجمالاً، بل لو وقع ذلك في الصلاتين المترتبتين كما في الظهرين مثلاً يعلم تفصيلاً بطلان الثانية، إمّا لبطلانها من جهة نفسها، و إمّا لبطلانها من جهة بطلان

(١) في ص ١١١.

(٢) في ص ١٨٥ ١٨٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٤

.....

الأولى و عدم ترتب الثانية عليها.

و الجواب: أمّا أولاً: فبالنقض بموارد وجوب العدول، كما إذا فرضنا أنّ المجتهد الثاني يكون أعلم، أو أنّ الأول خرج عن صلاحية التقليد بموت أو جنون أو فسق مثلاً.

و أمّا ثانياً: فبعدم انطباق الدليل على المدعى، فإنّ المدعى عدم جواز العدول و تعين المجتهد الأول، و أنّصاف فتواه بوصف الحجية فقط، و الدليل يدلّ على عدم جواز الاقتصار على مجرّد ترتيب الأثر على كلتا الفتويين، للزوم المخالفة العملية القطعية إجمالاً أو تفصيلاً.

فلقائل أن يقول بلزوم إعادة أعماله السابقة على طبق فتوى المجتهد الثاني حتى لا يلزم ذلك التالي الفاسد، كما أنّ القاعدة أيضاً تقتضى ذلك، إلّا أن يقوم دليل على صحّته و جواز الاجتراء به، كحديث لا تعاد «١» في خصوص باب الصلاة، حيث يدلّ على عدم وجوب إعادةها في غير الخمسة المستثناة فيه، بناءً على عدم اختصاصه بالناسي، و التحقيق في محله كالتحقيق في باب القضاء من جهة كونه بأمر جديد، و من جهة موضوعه. و بالجملة فبطلان جملة من الأعمال و عدم جواز الاقتصار عليها لا يرتبط بمسألة جواز العدول و عدمه أصلاً.

و منها: دعوى الإجماع من المحقّق القمي (قدّس سرّه) «٢» على ما حكى عنه على عدم الجواز.

و الجواب عنها واضح.

و منها: قاعدة الاشتغال؛ لحكم العقل بالتعيين في موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير في مثل المقام، و هو مسألة الحجية، فإنّ فتوى المجتهد الأول حجة قطعاً، و فتوى الثاني مشكوكة الحجية. و قد اشتهر أنّ الشكّ في الحجية مساوق

(١) الفقيه: ١/ ١٨١ ح ٨٥٧، الوسائل: ٤/ ٣١٢، كتاب الصلاة: أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٢) قوانين الأصول: ٢/ ٢٦٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٥

.....

للقطع بعدمها.

و الجواب: أنّ هذه القاعدة إنّما تجرى فيما إذا لم يكن هناك أصل شرعي مثبت للتخيير دالّ على ثبوت الحجية لمشكوكها، و قد عرفت جريان استصحاب التخيير و خلوه عن جميع المناقشات «١»، و لأجل هذه الجهة يفترق المقام عن المسألة الآتية؛ و هي جواز الرجوع عن الميّت على تقدير جواز البقاء على تقليده حيث إنّ لا يجري هناك استصحاب التخيير إلّا في بعض فروضه، كما إذا كان المجتهد الحي الذي يريد الرجوع إليه موجوداً في حياة المجتهد الميّت حينما أراد المكلف الرجوع إليه و الأخذ بفتواه، و مع عدم جريانه كما في غير مثل هذا الفرض لا محيص عن الرجوع إلى قاعدة الاشتغال و حكم العقل بأصالة التعيين، و أمّا في مثل المقام من موارد جريان استصحاب التخيير فلا يبقى مجال لتلك القاعدة العقلية، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا جواز العدول إلى المجتهد الثاني، و إن كان مساوياً للأول في الفضيلة و العلم، و أنّ الحكم بعدم الجواز بنحو الاحتياط الوجوبي كما في المتن مبنيّ على قاعدة الاشتغال، و حكم العقل بأصالة التعيين في موارد دوران الأمر بين التخيير و

التعيين أما مطلقاً أو في خصوص باب الحجية كما عرفت، وقد ظهر لك أنه لا مجال للقاعدة إلا في موارد عدم جريان استصحاب التخيير، وأنه لا مانع من جريانه في المقام أصلاً. هذا كله في العدول إلى المجتهد المساوي.

ولو كان الثاني أعلم، فإن قلنا بقيام الدليل على تعيين تقليد الأعم فالظاهر وجوب العدول إلى الأعم، وإن قلنا بلزومه من باب قاعدة الاحتياط وحكم العقل بأصالة التعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخيير فالظاهر جواز العدول دون وجوبه، ولأجله يجتمع الحكم بجواز العدول إلى الأعم مع الحكم بلزوم تقليد الأعم من باب الاحتياط كما في «العروة» (٢). وأما سيدنا العلامة الأستاذ الماتن دام ظله فيمكن الإيراد عليه بأنه لا يكاد يجتمع الحكم بعدم جواز العدول إلى المساوي بنحو الاحتياط اللزومي مع

(١) في ص ١١١ ١١٧.

(٢) العروة الوثقى: ١/٦ مسألة ١٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٦

تقليد الأعم

مسألة ٥: يجب تقليد الأعم مع الإمكان على الأحوط، ويجب الفحص عنه، وإذا تساوى المجتهدان في العلم أو لم يعلم الأعم منهما تخير بينهما، وإذا كان أحدهما المعين أروع أو أعدل فالأولى الأحوط اختياره، وإذا تردّد بين شخصين يحتمل أعلمية أحدهما المعين دون الآخر تعين تقليده على الأحوط (١).

الحكم بوجوب العدول إلى الأعم كذلك، وكون أصل اللزوم أيضاً من باب الاحتياط اللزومي، كما سيصرّح به في المسألة الآتية. توضيح الإيراد، أن هنا تجرى قاعدتا الاشتغال والاحتياط، إحداهما في مسألة العدول، وهي تقتضي عدم الجواز احتياطاً، والأخرى في مسألة تقليد الأعم، وهي تقتضي تعيينه كذلك، فإذا أراد العدول إلى خصوص الأعم يكون مقتضى القاعدة الأولى العدم، ومقتضى القاعدة الثانية لزوم العدول، وحيث لا مرجح لإحدهما على الأخرى فلا محيص عن الحكم بجواز العدول، ولا يبقى مجال لوجوبه كما في المتن، فتأمل جيداً.

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامات:

المقام الأول: في تعيين تقليد الأعم وعدمه.

فنقول: لا خفاء في أن هذه المسألة كأصل مسألة التقليد لا تكون تقليدية، بمعنى أن الذي يحمل العامي على الرجوع إلى الأعم حينما يريد التقليد والرجوع إلى الغير ليس إلماً حكم عقله وإدراكه، وإلماً فالحامل له عليه ليس فتوى المجتهد بلزوم الرجوع إلى الأعم للزوم الدور، فتأمل. فإذا تعين عليه الرجوع إلى حكم عقله، فإن احتمل تعيين تقليد الأعم واختصاص جواز الرجوع به فلا مناص له عن الرجوع إليه؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، وحكم العقل بلزوم الاحتياط فيه والأخذ بالذي يحتمل فيه التعيين؛ لأنه بالأخذ به لا يكون الضرر والعقاب محتملاً أصلاً.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٧

.....

وأما مع الرجوع إلى غير الأعم يكون احتمال العقاب الذي هو الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موجوداً، فهذه القاعدة العقلية تحكم عليه بلزوم الرجوع إلى الأعم.

و إن لم يحتمل تعين تقليد الأعلّم، و لم يقع في ذهنه هذا الاحتمال أصلاً، بل حكم عقله بالتساوي فلا يكون هنا أى ملزم على الرجوع إلى الأعلّم، بل يسوغ له أخذ فتوى غيره و الرجوع إليه فإن حكم بلزوم تقليد الأعلّم فالواجب حينئذٍ بمقتضى فتواه العدول عنه إلى الأعلّم، و إن لم تكن فتواه تعينه بل كان الرجوع إلى الغير جائزاً عنده، و بقى العامى على تقليده للتالى فلا مجال لمؤاخذته بوجه أصلاً، كما لا يخفى هذا بالنسبة إلى ما هو المستند للعامى و الحامل له.

و أما بالنسبة إلى ما يستنبطه المجتهد من الأدلة الاجتهادية، فتارة يظهر له منها أحد طرفى المسألة من التعين و عدمه، و أخرى لا يظهر له ذلك بل يبقى متردداً شاكاً.

فإن بقى متردداً فاللزام الحكم بالتعين من باب الاحتياط اللازم، الذى يحكم به العقل عند دوران الأمر بين التعين و التخيير فى باب الحجية، ضرورة أنه مع وجود الأعلّم و احتمال تعينه تكون فتوى غير الأعلّم مشكوكه الحجية، و الشك فيها يساوق القطع بعدمها، و منه يظهر أنه لا مجال لقياس المقام على الدوران بين التعين و التخيير فى باب التكليف، كما إذا دار الأمر بين عتق خصوص الرقبة المؤمنة و التخيير بينه و بين عتق الرقبة الكافرة، حيث إنه مجرى البراءة، نظراً إلى أن أصل التكليف بالإعتاق معلوم، و الشك فى كلفه زائده و ضيق آخر و هو عتق خصوص الرقبة المؤمنة، فتجرى البراءة العقلية الناشئة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان.

و ذلك أى وجه بطلان القياس ما عرفت من أن الشك فى مثل المقام إنما هو فى اتّصاف فتوى غير الأعلّم بالحجية، و ما لم يقدّم دليل عليها فى هذا الحال نقطع بعدمها

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٠٨

.....

و عدم ترتب شىء من آثار الحجية عليها، فالقياس مع الفارق. هذا حكم صورة الشك و التردد.

و أما بالنظر إلى الأدلة الاجتهادية فنقول إن للمسألة صوراً:

إحداها: ما إذا كانت فتوى الأعلّم مخالفة لغيره و علمت المخالفة بين الفتويين.

ثانيتها: ما إذا علمت الموافقة بينهما.

ثالثتها: ما إذا لم تعلم الموافقة و المخالفة بينهما.

و ليعلم أن محلّ الكلام فى جميع الصور إنما هو ما إذا كان الأعلّم مشخصاً من غيره، و أمكن الرجوع إليه و الأخذ بقوله و تطبيق العلم على فتواه، فإنه حينئذٍ وقع الخلاف فى تعين فتواه للحجية و عدمه على قولين، و لا بد من التعرض لما استدلل به كلا الطرفين ليظهر ما هو الحق فى البين، فنقول:

أما الصورة الأولى: فقد استدلل للقول بلزوم الأخذ بفتوى الأعلّم فيها بوجوه:

الأول: دعوى الإجماع عليه، حيث ادّعه صريحاً المحقق الثانى (قدّس سرّه) فى محكى حاشية الشرائع «١». و عن الذريعة لعلم الهدى

(قدّس سرّه) أنه من المسلّمات عند الشيعة «٢». و عن صاحب المعالم هو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم «٣». و جعله فى

محكى التمهيد هو الحقّ عندنا «٤». بل لم ينقل الخلاف فى ذلك عمّن تقدّم على الشهيد الثانى (رحمه الله)، فإن التخيير و القول به

إنما حدث لجماعه ممّن تأخّر عنه، وفاقاً للحاجبى «٥» و العضىدى «٦» و القاضى «٧». و اختار التخيير أيضاً صاحب الفصول (رحمه الله)

«٨»، و بالجملة: فالظاهر اتفاق من تقدّم عليه على تعين الأعلّم للتقليد.

و الجواب عن هذه الدعوى واضح؛ لعدم صلاحية الإجماع المنقول للاستناد، خصوصاً مع ملاحظة كون المسألة خلافية، بحيث حكى

عن «المسالك» أنه نسب هذا القول إلى الأشهر «٩» و هو مشعر بعدم كون القول الآخر متّصفاً بالشذوذ و الندره، و مع

(١) حكي عنه في مفتاح الكرامة: ٤ / ١٠.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٢٥ / ٢، و حكاها في الجواهر: ٤٥ / ٤٠.

(٣) معالم الدين: ٢٤٦.

(٤) تمهيد القواعد: ٣٢١.

(٥) راجع مختصر المنتهى: ٣٠٩ / ٢، شرح مختصر الأصول: ٤٨٤، المستصفي للغزالي: ٣٩١ / ٢.

(٦) راجع مختصر المنتهى: ٣٠٩ / ٢، شرح مختصر الأصول: ٤٨٤، المستصفي للغزالي: ٣٩١ / ٢.

(٧) راجع مختصر المنتهى: ٣٠٩ / ٢، شرح مختصر الأصول: ٤٨٤، المستصفي للغزالي: ٣٩١ / ٢.

(٨) الفصول الغروية: ٤٢٣.

(٩) مسالك الأفهام: ٣٤٣ / ١٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٠٩

.....

ذلك لا يبقى مجال لاستكشاف موافقة المعصوم (عليه السلام)، خصوصاً مع قوة احتمال أن يكون مستند المجمعين هو أحد الوجوه المذكورة لهذا القول، فالإجماع في مثل هذه المسألة لا أصالة له بوجه ولا اعتبار له أصلاً.

الثاني: أن مشروعية التقليد في الأحكام الشرعية إنما ثبتت بالكتاب والسنة وبغيرهما، ومن المعلوم أن المطلقات الواردة في الكتاب والأخبار لا تشمل المتعارضين، فإذا سقطت فتوى غير الأعلم عن الحجية بالمعارضة يتعين الرجوع إلى الأعلم؛ للعلم بعدم وجوب الاحتياط، وكذا لو كان الدليل على المشروعية دليل الانسداد، فإنه لا يمكن أن يستنتج منه جواز تقليد غير الأعلم؛ لأن النتيجة لا تكون كلية، بل هي عبارة عن حجية فتوى عالم ما، والقدر المتيقن فتوى الأعلم، وقد استدلل بهذا الوجه بعض الأعلام في «شرح العروة» على ما في تقريراته «١».

ويرد عليه مضافاً إلى ما عرفت «٢» من عدم امتناع شمول الإطلاقات للمتعارضين في مثل المقام مما كانت الحجية ثابتة بنحو البدلية و صرف الوجود لا بنحو الوجود الساري أنه ليت شعري أنه ما الفرق بين المقام وبين تعارض المجتهدين المتساويين في الفضيلة، حيث اختار هناك التساقط و وجوب الرجوع إلى الاحتياط مع إمكانه، ولم يعتن بما مر من قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على المكلف العامي، و هنا اختار تعين الرجوع إلى الأعلم نظراً إلى العلم بعدم وجوب الاحتياط عليه.

الثالث: و هو العمدة استمرار السيرة العقلية واستقرارها على الرجوع إلى العالم الذي له منزلة على غيره في العلم والفضيلة، و لتوضيحه لا بد من ملاحظة خصوصيات ما هو المفروض في المقام؛ ليظهر تعين الأعلم لديهم للرجوع إليه والانقياد له و الأخذ بقوله و تطبيق العمل عليه، فنقول:

لا- بد من فرض المورد فيما إذا كان هناك عالم و أعلم، و أحرز الاختلاف بينهما في الرأي و الاعتقاد و النظر و الفتوى، و أمكن الوصول إلى الأعلم و الرجوع إليه و الأخذ بقوله، و كان المورد من الموارد الخطيرة التي

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٤٢.

(٢) في ص ١٠٩ ١١٠.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٠

.....

لا مجال للمسامحة فيها بوجه، و لا للإغماض عنها من جهة، كما إذا كان المريض مشرفاً على الهلاك، بحيث يكون علاجه مؤثراً في بقاء حياته و عدمه موجباً للاطمئنان بموته، ففي مثل هذا المورد لا خفاء في استمرار سيرتهم و جريانها على الرجوع إلى الطبيب المعالج الذي يكون أعلم من غيره في معالجة مثل هذا المرض، بحيث لو رجع واحد منهم إلى غيره فلم يتحقق العلاج و مات المريض بسبب مرضه لا يكون معذوراً عندهم، و هذا بخلاف ما لو رجع إلى الأعم لم يؤثر علاجه، فإنه حينئذ يكون معذوراً بلا إشكال.

و بالجملة: لا مجال للمناقشة في أصل جريان السيرة العقلائية التي كانت هي الأساس في باب التقليد و رجوع العاَمى إلى المجتهد على تعيين الرجوع إلى الأعم مع حفظ الخصوصيات المذكورة المفروضة في محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، فإذا لم يثبت ردع الشارع عن هذه الطريقة في محيط الشريعة فلا بد من الالتزام بها و إعمالها فيها.

فالإنصاف أن هذا الوجه خال عن الإشكال لو لم يتم ما استدل به على عدم تعيين تقليد الأعم من الوجوه التي سيأتى التعرض لها إن شاء الله تعالى «١»، ضرورة أنه مع تمامية واحد منها يتحقق الردع و عدم الإمضاء، كما لا يخفى.

الرابع: أن فتوى المجتهد إنما اعتبرت من باب الطريقة إلى الأحكام الواقعية، و من المعلوم أن فتوى الأعم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره؛ لسعة اطلاعه و كثرة إحاطته بما لا يطالع عليه غيره؛ من النكات و الدقائق و المزايا و الخصوصيات، فلا محيص عن الأخذ به و الرجوع إليه دون غيره، فهذا الوجه مركب من صغرى و كبرى.

و قد أُجيب عنه بمنع الصغرى و الكبرى:

أما الصغرى، فلأن فتوى غير الأعم ربما تكون أقرب؛ لموافقتها لفتوى من

(١) في ص ١٣٤ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١١١

.....

هو أعلم منه من الأموات، أو من الأحياء غير الواجدين لشرائط جواز الرجوع إليهم من العقل و العدالة و شبههما، بل ربما تكون موافقة لفتاوى جملة من الأحياء الواجدين لها، فيكون الظن بها أقوى من الظن الحاصل من فتوى الأفضل.

و لكنّه دفع هذا الجواب المحقق الأصفهاني (قدس سرّه) في رسالته بما حاصله: أن الفتوى إذا كانت حجة شرعاً أو عقلاً لأجل إفادة الظن، و أنها أقرب إلى الواقع من غيرها فلا محالة ليس لأجل مطلق الظن بحكم الله تعالى، و لذا لا يجوز للعاَمى العمل بظنه، بل لأجل أنه خصوص ظن حاصل من فتوى من يستند إلى الحجة القاطعة للعدر، فالحجة شرعاً أو عقلاً هو الظن الحاصل من الفتوى لا الظن بما أفتى به المجتهد، و إن لم يحصل من فتوى المجتهد.

و عليه، فالفرق بين الأقربية الداخلية و الخارجية في كمال المتانة، مضافاً إلى أن مطابفة فتوى المفضول لفتوى الأفضل من الأموات و إن كانت تفيد ظناً أقوى من الحاصل من فتوى الأفضل، إلا أنه لا حجّية لفتوى الميت حتى يكون الظن الحاصل من مطابفة المفضول له حجّية أقوى، فمطابفته له كمطابفته لسائر الأمارات غير المعبرة، كما أن مطابفة فتوى المفضول لفتاوى جملة من الأحياء لا تفيد ظناً أقوى، إذ المطابفة لتوافق مداركهم و تقارب أفهامهم و أنظارهم، فالمدرّك واحد و الأنظار المتعدّدة في قوّة نظر واحد، و لا يكشف التوافق عن أقوائية مدرّكهم، و إلا لزم الخلف لفرض أقوائية نظر الأفضل من غيره.

و منه يظهر بطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين، حيث إن تعدد الحكاية في واحدٍ منهما يوجب ترجيحه لعدم كونها بمنزلة حكاية واحدة «١».

و يمكن الإيراد عليه بأنَّ غرض المجيب مجرد إنكار الأقربية مطلقاً، بمعنى أن فتوى الأعلّم لا تكون أقرب في جميع الموارد، و ليس الغرض إثبات أقربية غير الأعلّم في بعض الموارد بنحو يعتمد عليه و يحتجّ به، فإثبات عدم حجّية الأقربية الحاصلة

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد و التقليد: ٥٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١١٢

.....

بالإضافة إلى فتوى المفضول لا مدخل له فيما هو المهمّ.

و بالجملة: الغرض في هذا المقام مجرد تحقّق الصغرى و عدمه، ضرورة أن الأقربية الحاصلة لفتوى الأعلّم تكون حجّيتها أوّل الكلام، فالبحث ليس في مقام الاحتجاج بل في أصل وجود الأقربية و عدمها، فالفرق بين الأقربية الداخليّة و الخارجيّة خارج عمّا هو المهمّ في البحث عن الصغرى، كما لا يخفى.

و أمّا الكبرى، فقد أجاب عنها المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) في الكفاية؛ بأنّ ملاك حجّية قول الغير تعبداً و لو على نحو الطريقيّة لم يعلم أنّه القرب من الواقع، فلعلّه يكون ما هو في الأفضل و غيره سيّان، و لم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً. نعم، لو كان تمام الملاك هو القرب كما إذا كان حجّة بنظر العقل لتعيّن الأقرب قطعاً «١».

و قد اعترض على هذا الجواب المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) بما حاصله: أنّه إن أُريد أن القرب إلى الواقع لا دخل له أصلاً فهو خلاف الطريقيّة، و إن أُريد أنّه ليس بتمام الملاك فغير ضائر بالمقصود؛ لأنّ فتوى الأفضل و إن ساوت فتوى غيره في بعض الملاك؛ لكنّها تترجّح عليها في بعضه الآخر و هو الأقرب إلى الواقع؛ لأنّه ليس المراد بالأعلّم من هو أقوى معرفة بحيث لا تزول بتشكيك المشكّك، بل المراد به من كان أقوى نظراً في تحصيل الحكم من مداركه الشرعيّة و العقليّة من حيث مبادئ تحصيله و كفيّة تطبيقه على مصاديقه، فهو أكثر إحاطة بالجهات الموجبة لاستنباط الحكم من غيره، فالتسوية بينه و بين غيره ترجع إلى التسوية بين العالم و الجاهل «٢».

و يرد عليه أن الأعلميّة بالمعنى الذي أفاده إن كانت مؤثّرة في أصل الاستنباط و تحقّق الاجتهاد، كما ربّما يؤيّدّه تعبيره عن غيره بالجاهل الغافل عن الجهات الموجبة لاستنباط الحكم، فاللازم حينئذٍ عدم جواز تقليد غيره مطلقاً، و لو مع فقدّه و وجوب رجوعه إليه أيضاً كسائر العوام، و إن لم تكن مؤثّرة في أصله بل في حسن

(١) كفاية الأصول: ٥٤٤.

(٢) بحوث في الأصول، الاجتهاد و التقليد: ٥٤ ٥٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١١٣

.....

الاستنباط و جودته، فاللازم إقامة الدليل على مرجّحيّة حسن الاستنباط في مقام التقليد و رجوع العامي إليه، و ليس في كلامه (قدّس سرّه) ما يدلّ على ذلك.

فالإنصاف أن هذا الدليل المركب من الصغرى والكبرى مما لا يتم الاستدلال به بوجه أصلاً.

الخامس: طائفة من الروايات التي تمكن استفادة هذا الأمر منها:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى أن قال: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم؟ (حديثنا خ ل) فقال: الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يُفْضَل (ليس يتفاضل خ ل) واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من رواياتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه إلى أن قال: - فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه الكتاب والسنة و خالف العامية فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة و وافق العامية.

قلت: جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، و وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامية و الآخر مخالفاً لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ فقال: ما خالف العامية ففيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل؛ حكاهمهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكاهمهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات «١».

(١) الكافي: ٦٧/١ ح ١٠، الفقيه: ٦/٣ ح ١٨، التهذيب: ٦/٣٠١ ح ٨٤٥، الوسائل: ٢٧/١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٤

.....

و في رواية الصدوق: «و خالف العامية فيؤخذ به قلت: جعلت فداك وجدنا أحد الخبرين».

و المروى في الكافي إنما هو صدر المقبولة «١»، المشتمل على النهي عن التحاكم إلى الطاغوت و وجوب الرجوع إلى قاضى الشيعة، كما أن المروى في الفقيه إنما هو ذيلها، المشتمل على السؤال عن اختلاف الحكمين إلى آخر المقبولة، و ليس التهذيب و الاستبصار موجودين عندي فعلاً حتى أراجعهما.

و قد أوضح تقريب الاستدلال بها المحقق الرشتي (قدس سرّه) في رسالته في مسألة تقليد الأعم، قال بعد ذكر المقبولة: دلّت على تقديم قول الأفقه و الأصدق في الحديث على قول غيرهما عند الاختلاف في حكم الله تعالى.

لا يقال: المراد بالحكم هو فصل الخصومة بقرينة السؤال في منازعة الرجلين في دين و ميراث، فلا دلالة لها على تقديم فتوى الأفقه، لأننا نقول:

أولاً: أن الظاهر عدم القول بالفصل بين الحكم و الفتوى، فكل من قال بتقديم حكم الأعم قال بتقديم فتواه أيضاً إلى أن قال: فالظاهر أن إنكار هذا الإجماع مكابرة واضحة اعترف به شيخنا دام ظلّه العالی و هو كذلك. نعم، الظاهر أنه لا عكس، فإن من يقول بوجوب تقليد الأعم لعلّه لا يقول بوجوب المرافعة عند الأعم، و إن كان الحقّ خلافه كما ستعرف.

و ثانياً: أن المراد بالحكم في الرواية ليس ما هو المصطلح عليه عند الفقهاء أعنى القضاء، بل الظاهر أن المراد به المعنى اللغوي المتناول للفتوى، مثل قوله تعالى في غير موضوع و مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ الْأَيَّةُ «٢». يدلّ على ذلك زيادة على عدم ثبوت الحقيقة

الشرعية في لفظ الحكم قول الراوى: «و كلاهما اختلفا في حديثكم». فإن المتبادر كونه بياناً لاختلاف الحكم، و من الواضح أنّ الاختلاف في نفس القضاء ليس اختلافاً في الحديث.

نعم، الاختلاف في فتوى رواة عصر الإمام (عليه السلام) اختلاف في الحديث، نظراً إلى

(١) أى في الكافي: ٧/ ٤١٢ ح ٥، و لكن في الكافي: ١/ ٦٧ ح ١٠ تمام المقبولة.

(٢) سورة المائدة: ٤٥/ ٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١١٥

.....

اشتراك الفتاوى و رواياتهم في الاستناد إلى السماع عن الإمام (عليه السلام) عموماً أو خصوصاً، فيكون الاختلاف في الفتوى اختلافاً في الحديث. و كذا يدلّ عليه قول الإمام (عليه السلام): «الحكم ما حكم به .. أصدقهما في الحديث» فإنّ صدق الحديث إنّما يناسب ترجيح الفتوى التي هي بمنزلة الحديث دون القضاء، و لا دلالة في منازعة المتحاكمين على كون المراد به القضاء؛ لأنّ المتنازعين ربّما ينشأ نزاعهما من جهة الاشتباه في الحكم الشرعى، فيرجعان إلى من يحكم بينهما بالفتوى دون القضاء، و الظاهر أنّ نزاع الرجلين كان من هذه الجهة لا من جهة الاختلاف في الموضوع، و مرجعه إلى الادعاء و الإنكار، و إلّا لما كان لاختيار كلّ منهما حكماً وجه، فإنّ فصل الخصومة حينئذٍ يحصل من حكم واحد.

ثمّ قال: و اعلم أنّ جمع الحكمين أو الحكام في مسألة أو نزاع يتصور على وجوه:

الأول: أن يكون المقصود من اجتماعهم صدور الحكم منهم أجمع.

و الثانى: أن يكون المقصود صدور الحكم من أحدهم، و يكون المقصود من حضور الباقين إعانتهم للحاكم في مقدّمات الحكم لئلا يخطأ.

و الثالث: أن يكون الحكم مقصود الصدور من بعض، و من الباقين إنفاذ حكمه و إمضائه.

و لا-ريب أنّ الغرض الغالب المتعارف من جمع الحكام دائر بين الصورتين الأخيرتين، و أمّا الصورة الأولى فبعيدة في الغاية، و لم يسمع وقوع ذلك في شىء من الأزمنة، و لو حملنا الحكم في الرواية على الحكم المصطلح لم تكف تنطبق على شىء من الصور. أمّا على الأخيرتين فواضح؛ لأنّ صريح الرواية صدور الحكم من كلّ من الحكمين، و المفروض في هاتين الصورتين عدم صدور الحكم إلّا من أحدهما، و أمّا على الصورة الأولى فمع ما فيه من تنزيل الرواية على فرض نادر ينافيه ما فيها بعد

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١١٦

.....

ذكر المرجحات. قال: «فقلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يُفْضَلُ واحد منهما على صاحبه، قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك» فإنّ الأمر بالنظر إلى مدرّك الحكمين من الروايات و الأخذ بالمشهور لا يلائم تعارض الحكم المصطلح من وجهين:

أحدهما: أنّ شغل المترافعين ليس النظر في مدرّك الحكمين و الاجتهاد في ترجيح أحدهما على الآخر إجماعاً.

الثانى: أنّه إذا تعارض الحكمان و لم يكن في أحد الحاكمين مزية على الآخر في شىء من الأوصاف المزبورة فالمرجع حينئذٍ هو أسبق الحكمين، بل لا يبقى بعد صدور الحكم من أحد الحكام محلّ لحكم الآخر، و لو حملت الرواية على ما إذا كان الحكمان قد

صدرا دفعة واحدة فمع بعده و إمكان القطع بعده عادة، يدفعه أن الحكمين يتساقتان حينئذٍ، فلا وجه للأخذ بالمرجحات «١» انتهى كلامه، نقلناه بطوله لاشتماله على فوائد.

و لكنّه يرد عليه مضافاً إلى أن فرض الشبهة حكمية، و جعل النزاع بين الرجلين في حكم كلى شرعى لا- يلائم مع كونهما غير مجتهدين، كما هو الظاهر من مفروض السؤال، فإنّ النزاع في الحكم الكلى ليس من شأن العامى، بل وظيفته الرجوع إلى من يقلده، و إلى أن حمل الرواية على الفتوى لا يناسب النظر في مدرك الفتوى، فإنّ العامى ليس من شأنه النظر في مدرك فتوى المجتهد و لا يكون أهلاً لذلك، كما أنه ليس للمترافعين النظر في مدرك الحكم و ترجيح أحد المدركين على الآخر.

أولاً: أن ظاهر الرواية كون مجموع الأوصاف الأربعة مرجحاً واحداً لا خصوص كل واحد من الأعدلية و الأفقية و الأصدقية و الأورعية، و هو لا ينطبق على المدعى من كون المزية مجرد الأفقية و الأعلمية.

و ثانياً: أن المزية المفروضة في المقبولة مجرد الأعلمية و الأفقية الإضافية؛

(١) رسالته في تقليد الأعلم للمحقق الرشتي: ٣١ ٣٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١١٧

.....

يعنى الأعلمية بالإضافة إلى خصوص الطرف الآخر لا الأعلمية المطلقة التى هى المدعى، ضرورة أن مجرد الأعلمية الإضافية لا يكفى فى ترجيح أحد المجتهدين على الآخر، كما هو واضح.

هذا كله مضافاً إلى الإشكال «١» فى سند الرواية من حيث عدم كون الراوى و هو عمر بن حنظلة وارداً فيه مدح أو قدح، و اشتهاها بكونها مقبولة ليس بمثابة يمكن الغض عن سندها، فالاستدلال بها لتعين تقليد الأعلم على فرض ثبوت الدلالة غير خال عن الإشكال.

و منها: رواية داود بن الحصين، عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أوعهما، فينفذ حكمه و لا يلتفت إلى الآخر «٢».

و منها: رواية موسى بن أكيل، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سأل عن رجل يكون بينه و بين أخ له منازعة فى حق، فيتفان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: و كيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلهما و أفقهما فى دين الله، فيمضى حكمه «٣». و تقريب الاستدلال بهما و كذا الجواب يظهر ممّا ذكر فى المقبولة.

و منها: ما فى عهد مولانا أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه إلى مالك الأشتر من قوله (عليه السلام): «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» «٤» حيث إن مفاده و جوب اختيار الأعلم للحكم الذى هو أعم من القضاء المصطلح، لشموله لمقام الفتوى.

و لكنّه يرد على الاستدلال به مضافاً إلى أن الحكم لو سلّم عمومته و عدم

(١) و قد رجحنا فى بحث التعادل و الترجيح من الأصول صحّة سند الرواية فليراجع.

(٢) الفقيه: ٣/ ٥ ح ١٧، التهذيب: ٦/ ٣٠١ ح ٨٤٣، الوسائل: ٢٧/ ١١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٢٠.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، در يك جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، دوم، ١٤١٤ هـ ق

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد؛ ص: ١١٧

(٣) التهذيب: ٦/ ٣٠١ ح ٨٤٤، الوسائل: ٢٧/ ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٥.

(٤) نهج البلاغة: ٦٠٠، كتاب ٥٣، الوسائل: ٢٧/ ١٥٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ١٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٨

.....

اختصاصه بالقضاء المصطلح، إلا أنه بملاحظة المورد لا ينبغي الارتياح في الاختصاص به، نظراً إلى أن تفويض أمر الحكم إلى الغير إنما هو من جهة عدم سعة وقت الوالى للتصدى لمقام القضاء؛ لكثرة اشتغاله بالجهات المتعددة الراجعة إلى إدارة المملكة و حفظ شئونها، وإلا فمجرد الفتوى و بيان الحكم لا يضاد مع سائر الاشتغالات كما هو واضح. و كذا قوله: «بين الناس» قرينه على عدم كون المراد بالحكم هو الحكم الكلى الإلهي؛ لظهور هذا التعبير في الحكم الراجع إلى فصل الخصومة و النزاع الموجود بين الناس أن الرواية تدل على مرجحيته الأفضلية الإضافية غير الخارجة عن حدود رعيته، و المدعى في المقام كما مرّ آنفاً هي الأفضلية المطلقة. و منها: ما حكى عن كتاب الاختصاص قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): من تعلم علماً ليمارى به السفهاء، أو لياهى به العلماء، أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة (١).

و مثل هذه المراسيل مما أسنده المرسل إلى المعصوم (عليه السلام) من دون النسبة إلى الرواية و الحكاية، و إن كان لا يبعد القول بكونه حجة فيما إذا كان المرسل مثل المفيد عليه الرحمة ممن يعتمد على توثيقه و مدحه؛ لأن الإسناد إليه (عليه السلام) عبارة أخرى عن توثيق الوسائط و الاطمئنان بصدقهم و صدور الرواية عنه (عليه السلام)، إلا أن الظاهر أن محط النظر في الرواية إلى الرئاسة و الخلافة و التسلط على الناس و أخذ أمورهم باليد لا مجرد المرجعية في الفتوى و أخذ مسائل الحلال و الحرام و معالم الدين منه، كما لا يخفى.

□
و منها: ما رواه أيضاً في محكى البحار [عن عيون المعجزات] عن الجواد (عليه السلام)، أنه قال مخاطباً عمه: يا عم أنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتى عبادى بما لم تعلم و فى الأمة من هو أعلم منك (٢)؟

(١) الاختصاص: ٢٥١، بحار الأنوار: ٢/ ١١٠.

(٢) عيون المعجزات: ١٢٠، بحار الأنوار: ٥٠/ ١٠٠.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١١٩

.....

و لم يعلم كون المراد بالفتوى هي الفتوى المصطلحة، بل لا يبعد القول بأن المراد بها هي الخلافة الراجعة إلى دعوة الناس إلى نفسه مع ثبوت الأعلم بين الناس، مع أن سند الرواية لا يمكن الاعتماد عليه. و قد انقذ من جميع ذلك أن الأدلة التى استدلت بها على تعيين تقليد الأعلم كلها مخدوشة إلا السيرة العقلانية الجارية على الرجوع إلى خصوصه، و قد تقدم توضيحها (١).

و أما ما استدلت به على عدم تعيين تقليد الأعلم فوجوه أيضاً:

منها: التمسك بإطلاق الأدلة الواردة في جواز الرجوع إلى الفقيه، و حجية فتوى المجتهد من الآيات و الروايات «٢» الدالة على ذلك بنحو العموم، فإن مقتضاها أن موضوع الحجية هو إنذار الفقيه، و كون المجيب أهل الذكر، و كون الفقيه واجداً للأوصاف المذكورة في رواية الاحتجاج «٣»، و إطلاقها يقتضى جواز الرجوع إلى كل من الأعم و غيره مع صدق هذه العناوين من دون فرق بين صورة عدم العلم بالمخالفة بينهما و صورة العلم بها، كما لا يخفى.

و الجواب بعد تسليم الدلالة على مشروعية التقليد و أصل حجية فتوى المجتهد، حيث عرفت سابقاً المناقشة في ذلك إنا و إن ذكرنا «٤» أنه لا مانع من شمول إطلاق أدلة الحجية لصورة التعارض و فرض الاختلاف؛ لعدم كون الحجية المجعولة بنحو الوجود السارى و الطبيعة الصادقة على كل فرد، بل بنحو البدلية و صرف الوجود، و لا- مانع حينئذٍ من الشمول للمختلفين، إلا أن ذلك فرع تامة الإطلاق و تحقق شرائط التمسك به، و وجود مقدمات الحكمة التي عمدتها كون المتكلم في مقام البيان، و ذكر جميع الخصوصيات التي لها دخل في ترتب الحكم و ثبوته.

و من الواضح عدم تحقق هذا الشرط في الآيات؛ لوضوح أن آية النفر إنما تكون بصدد بيان إيجاب النفر على طائفة من كل فرقة ليتفقوا في الدين و لينذروا

(١) في ص ١٢٤ ١٢٥.

(٢) تقدم ذكرها في ص ٦٤ ٧٩.

(٣) تقدمت في ص ٧٤.

(٤) في ص ١٢٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٢٠

.....

بعد الرجوع، و لازم ذلك و إن كانت هي الحجية، إلا أنها لا تكون بصدد إفادة الحجية المطلقة، الشاملة لصورتى وجود الأعم و عدمه و فرضى التعارض و عدمه، و كذا آية السؤال، فإن غاية مفادها لزوم التداوى على الجاهل بالرجوع إلى العالم، و أما أن قول العالم حجة مطلقاً و فى جميع الموارد و الفروض فلا دلالة لها عليه بوجه.

و هذا نظير إلزام المريض بالرجوع إلى الطبيب، فإن النظر فيه إنما هو بيان أن المريض إذا أراد الشفاء و التخلص من مرضه يكون طريق ذلك هو الرجوع إلى الطبيب و ترتيب الأثر على قوله ورائه، و لا دلالة فى هذا الكلام على لزوم تطبيق العمل على قوله، و لو مع وجود الأعم منه و ثبوت الاختلاف بين النظرين و التعارض بين الاعتقادين.

و لعمري أن هذا من الواضح بمكان، و هكذا الرواية العامة المذكورة، فإن النظر فيها إنما هو نفي جواز تقليد الفقيه غير المتصف بالأوصاف المذكورة فيها، مثل علماء اليهود المرتكبين للمعاصى و المحرمات، و أما أن كل فقيه واجد لتلك الأوصاف فهو جائز التقليد، سواء كان الأفقه موجوداً أم لا، و التعارض بين الفتويين ثابتاً أم لا، فلا دلالة له عليه كما هو غير خفى، فالتمسك بالإطلاق مخدوش من هذه الجهة.

و منها: و هو العمدة فى الباب، الروايات الكثيرة الدالة على أن الأئمة (عليهم السلام) قد أرجعوا جماعة من الشيعة إلى جمع من أصحابهم؛ كزرارة، و يونس بن عبد الرحمن، و محمد بن مسلم، و أبى بصير، و زكريا بن آدم، و غيرهم «١»، و التمسك بهذه الطائفة من جهتين:

الجهة الأولى: أن الإرجاع إلى غيرهم من الأصحاب مع وجود أنفسهم الشريفه بين الناس دليل على عدم تعيين تقليد الأعم، و إلا لما

جاز الإرجاع مع وجود أنفسهم كما هو ظاهر.

الجهة الثانية: أن الإرجاع إلى متعددين مع ثبوت الاختلاف بينهم من حيث

(١) وسائل الشريعة: ٢٧/١٣٦ ١٥١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٢١

.....

الفضيلة أولاً، و من حيث النظر و العقيدة ثانياً، كما هو الغالب فيهما دليل على عدم تعين تقليد الأعلام، و إلا لكان اللازم الإرجاع إلى خصوص الأعلام من الأصحاب.

و الجواب: أن الظاهر عدم ثبوت الاختلاف بين الأصحاب و كذا بينهم و بين الإمام (عليه السلام) في الرأي و الاعتقاد؛ لأننا و إن قلنا بثبوت الاجتهاد و الاستنباط في زمن الأئمة (عليهم السلام)، إلا أنه حيث تكون المدارك في ذلك الزمان معلومة غالباً؛ لعدم ثبوت الوساطة بينهم و بين أئمتهم (عليهم السلام)، فالاختلاف لا يكاد يتحقق إلا نادراً، و الإرجاع إنما هو لأجل ذلك.

مضافاً إلى أن مفروض الكلام إنما هي صورة وجود الأعلام و إمكان الوصول إليه و أخذ الفتوى منه، و هذا لا يتحقق غالباً في ذلك الزمان؛ لأن الوصول إلى الإمام (عليه السلام) كان أمراً متعسراً غالباً لأجل بعد الأمكنة و كثرة الفواصل و قلّة الوسائل، أو لأجل الجهات السياسيّة الموجبة للتقيّة و المحدوديّة، خصوصاً في بعض الأزمنة كما يشهد به التاريخ و غيره.

فالإنصاف أن هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على عدم تعين تقليد الأعلام فيما هو مفروض الكلام.

و منها: دعوى جريان سيرة المتسرّعة على الرجوع إلى المجتهد الواحد للشرائط من غير الفحص عن كونه متّصفاً بالأعلمية، و لو كان تقليد الأعلام متعيناً لما جرت السيرة بهذه الكيفيّة.

و الجواب: مضافاً إلى أن هذه الصورة خلاف مفروض الكلام من صورة وجود الأعلام و غيره، و العلم بالاختلاف بينهما في الفتوى أن جريان السيرة بهذا النحو ممنوع جدّاً، و سيأتي البحث عن الفحص في المقام الآتي إن شاء الله تعالى «١».

و منها: أن وجوب تقليد الأعلام عسر على المكلفين؛ لأجل عدم تشخيص مفهوم الأعلام أولاً، و عدم الطريق إلى تشخيص مصداقه ثانياً، و عدم إمكان الاطلاع

(١) في ص ١٤٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٢٢

.....

على آرائه و فتاويه نوعاً ثالثاً.

و الجواب عنه: مضافاً إلى ما عرفت من أنه خلاف ما هو المفروض في المقام أن مفهوم الأعلام في الفقه لا- يغير مفهومه في سائر الفنون و الصنائع و الحرف و العلوم، فإن المراد به ليس إلا من كان أعلم بالقواعد التي يتركب منها العلم، و أجود استنباطاً، و أحسن سليقة في تطبيق الكبريات على صغرياتها، و تشخيص المورد لها، فإن الأعلام في الطب مثلاً ليس إلا من كان أعلم بقواعد هذا العلم، و أحسن في تشخيص المورد و تطبيق القاعدة عليه، فكذا في علم الفقه.

غاية الأمر اختلاف علم الفقه مع سائر العلوم في كون قواعده محتاجة إلى الاستنباط و أعمال دقّة النظر؛ لعدم ابتناؤه على الأمور

المحسوسة كأكثر العلوم، وهذا لا- يوجب الخفاء في مفهوم الأعلم كما هو غير خفى، و تشخيص مصداقه ليس أشد حرجاً و أكثر صعوبة من تشخيص أصل الاجتهاد، و كون الرجل بالغاً إلى ذلك الحد، بل يثبت كل منهما بالعلم الوجداني و بالشيع و بالبينة، كما سيأتى البحث عند تعرّض الماتن دام ظلّه له «١» و الاطلاع على رأى الأعلم، خصوصاً في مثل هذه الأزمنة التي تداول فيها جمع الفتاوى في رسالته، و طبعها و انتشارها ممكن كما هو ظاهر.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى الدليل تعين تقليد الأعلم في الصورة الأولى؛ و هي ما إذا علم الاختلاف بينه و بين غيره، و أنّ الدليل هو جريان سيرة العقلاء على الرجوع إلى الأعلم في الموارد الجامعة للخصوصيات المفروضة في محلّ البحث و عدم ثبوت الردع عن هذه الطريقة في الشريعة؛ لما عرفت من عدم تمامية شيء مما استدللّ به على عدم تعين تقليد الأعلم، فبقيت السيرة بلا رادع، و هو الدليل الوحيد في هذا الباب.

و قد عرفت «٢» أنّه مع عدم دلالة الدليل يكون مقتضى حكم العقل بأصالة التعيين في دوران الأمر بينه و بين التخيير في باب الحجية هو تعين تقليد الأعلم أيضاً. غاية الأمر

(١) في ص ٢١٦ و ما بعدها.

(٢) في ص ١٢٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٢٣

.....

أنّه لو كان الوجوب بنحو الفتوى يكون مقتضاه التعين في جميع الموارد و الفروض، و أمّا لو كان بنحو الاحتياط كما هو مقتضى حكم العقل و مختار سيدنا العلّامة الأستاذ الماتن دام ظلّه يكون لازمه عدم التعين في بعض الموارد. ففي الحقيقة تترتب ثمرة عملية على كون المستند في وجوب تقليد الأعلم هو الدليل أو حكم العقل بالاحتياط، و ذلك فيما إذا كان هناك مجتهد واحد قلده المكلف العامي في برهه من الزمان ثم وجد من هو أعلم منه، أو كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة اختار المكلف واحداً منهما ثم صار الآخر أعلم، فإنّه إذا كان المستند في وجوب تقليد الأعلم هو حكم العقل و الاحتياط العقلي لما كان له أى لحكم العقل مجال في هذين الفرضين، فإنّ أصالة التعيين إنّما تجرى فيما إذا لم يكن هناك أصل شرعى مثبت لجواز الأخذ بالطرف الآخر.

ضرورة أنّه مع جريان الأصل الشرعى لا يكون الأمر دائراً بين التعيين و التخيير حتى يحكم فيه العقل بالاحتياط و الأخذ بالمعين، مع أنّه في الفرض الأوّل يكون مقتضى الاستصحاب بقاء حجّية فتوى المجتهد الأوّل الذي قلده، فيجوز البقاء على تقليده و إن وجد من هو أعلم منه، و في الفرض الثاني يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الحجّية التخييرية الثابتة قبل بلوغ الآخر إلى مقام الأعلمية، فيجوز البقاء على تقليد الأوّل.

و أمّا لو كان المستند هو الدليل و كان الوجوب بنحو الفتوى لما كان مجال للاستصحاب في الفرضين؛ لأنّه مع قيام الدليل على تعين تقليد الأعلم لا يجرى الاستصحاب و لا غيره من الأصول العملية، كما هو المحقق في محلّه.

و قد اعترضنا سابقاً «١» على سيدنا العلّامة الأستاذ الماتن دام ظلّه بأنّه لا يكاد يجتمع الحكم بلزوم تقليد الأعلم من باب الاحتياط مع الحكم بعدم جواز العدول إلى المساوى احتياطاً، و الحكم بوجوب العدول إلى الأعلم كذلك، و ذكرنا أنّ مقتضى لزوم تقليد الأعلم احتياطاً هو جواز العدول إليه إذا كان مبني عدم جواز العدول إلى

(١) في ص ١٢٠.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٢٤

.....

المساوى أيضاً هو حكم العقل، و مقتضى ذلك ترتب ثمره عملية أخرى على كون المستند في لزوم تقليد الأعم هو الدليل أو حكم العقل بالاحتياط، فإنه في الصورة الأولى يجب العدول إلى الأعم في الفرض المذكور، و في الصورة الثانية يجوز العدول إليه من دون أن يكون واجباً؛ لأن مبنى كلا الحكمين على الاحتياط و حكم العقل، من دون أن يكون هناك مرجح في البين، فلا يبقى مجال إلا للجواز كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

الصورة الثانية: ما إذا علمت الموافقة بينهما في الفتوى، و لا- يترتب في هذه الصورة على القول بتعيين تقليد الأعم ثمره أصلاً؛ لما ستعرف من عدم لزوم الاستناد بوجه.

الصورة الثالثة: ما إذا لم تعلم الموافقة و المخالفة بينهما، و نقول: حكم هذه الصورة عند الشك و عدم دلالة الدليل على أحد الطرفين حكم الصورة الأولى، ضرورة أن حكم العقل بالاحتياط يجري في هذه الصورة أيضاً، من دون فرق بينها و بين الصورة الأولى. و أما مع ملاحظة الأدلة فلا- خفاء في أنه لو لم نقل بتعيين تقليد الأعم في الصورة الأولى لكان لازمه القول بعدم التعيين هنا بطريق أولى، فالنزاع في هذه الصورة يختص بالقائل بالتعيين في الصورة الأولى، كما هو ظاهر، فنقول:

قد استدلل على تعيين تقليد الأعم في هذه الصورة بما استدلل به عليه في تلك الصورة من الأدلة الكثيرة المتقدمة «١»؛ من الإجماع و السيرة و الأقربى و الروايات المتعددة من المقبولة و غيرها «٢»، بدعوى أن مقتضاها عدم الفرق بين ما إذا كانت المخالفة بين الأعم و غيره معلومة أو كانت مشكوكة، و عدم اختصاص تلك الأدلة من حيث مفادها بخصوص صورة العلم بالمخالفة، فالصورتان مشتركتان من حيث الدليل.

أقول: أما ما عدا السيرة من تلك الأدلة فقد عرفت عدم نهوضها على لزوم تقليد الأعم في الصورة الأولى فضلاً عن المقام؛ لما مر من المناقشة أو المناقشات فيها، و على تقدير تسليم صلاحيتها للاستدلال بها في تلك الصورة لا مجال لدعوى شمولها

(١) في ص ١٢٣ و ما بعدها.

(٢) تقدم ذكرها في ص ١٢٨ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٢٥

.....

للمقام، فإن الإجماع لا إطلاق لمعقده يشمل المقام، بل القدر المتيقن هي صورة العمل بالمخالفة و تحقق الاختلاف، و الأقربى غير محرزة في المقام؛ لأنها فرع المخالفة و هي مشكوكة، و المقبولة موردها صورة العلم باختلاف الحكمين و مستند الرأيين، و كذا ما يشابهها من الروايتين، فلا تغفل.

و أمّا السيرة، فالظاهر جريانها في المقام أيضاً، فإنه إذا رجع المريض إلى الطبيب غير الأعم مع وجود من هو أعلم منه، و إمكان الوصول و المراجعة إليه و احتمال الاختلاف بينهما في النظر و الرأي و كفيّة المعالجة و التداوى، و كون المرض ممّا لا يجوز عند العقلاء التسامح فيه و في علاجه لكونه من الأمراض المهلكة، فإنه مع ذلك إذا رجع إلى غير الأعم و لم يؤثر علاجه بوجه فهل يكون معذوراً عند العقلاء؟! و هل يصح الاحتجاج بمجرد احتمال عدم اختلاف رأيه مع رأى الأعم؟! الظاهر العدم، بل يستحق الملامة و

التويخ، ولا يعدّ معذوراً بوجه.

فالإنصاف أن السيرة العقلانيّة الجارية على الرجوع إلى الأعلّم في الصورة الأولى موجودة في المقام. غاية الأمر أنه لا بدّ من ملاحظة أدلّة القائل بعدم لزوم تقليد الأعلّم في هذه الصورة، فإنّ تمتّ تكون رادعة عن السيرة، وإلاّ يكون عدم الردع كاشفاً عن الرضا والإمضاء، كما استكشفتها في الصورة الأولى.

و أمّا ما استدللّ به على عدم التعيّن في هذه الصورة فأمر:

الأول: إطلاقات الأدلّة القائمه على حجّيّة فتوى الفقيه من الآيات والروايات المتقدّمتين «١»، وقد خرجنا عنها في صورة العلم بالمخالفة، و بقيت صورة العلم بالموافقة و صورة الشكّ في المخالفة مشمولتين لها باقيتين تحتها، فمقتضى الإطلاقات حينئذٍ جواز الرجوع إلى غير الأعلّم، كما هو ظاهر.

وقد نوقش فيه بأنّه لا مجال للتمسك بالإطلاقات بعد خروج صورة العلم بالمخالفة؛ لأنّه من التمسك بالإطلاق في الشبهة المصدّقية للمقيّد، وهو كالتمسك بالعام في الشبهة

(١) تقدّم ذكرها في ص ٦٤ ٧٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٦

.....

المصدّقية للمخصّص غير جائز، كما حقّق في بحث العام و الخاص من الأصول.

و أُجيب عن هذه المناقشة بأنّ التمسك بالعموم و كذا بالمطلق في الشبهة المصدّقية و إن كان غير جائز، إلاّ أنّ ذلك إنّما هو فيما إذا كان المخصّص أو المقيّد لفظياً، و أمّا إذا كان لُبياً كما إذا كان الدليل عليه هو الإجماع أو حكم العقل فلا مانع عن التمسك به، و الأمر في المقام كذلك، فإنّ صورة العلم بالمخالفة إنّما خرجت من المطلقات من جهة أنّ شمولها لها يستلزم الجمع بين الضدّين أو النقيضين، فالمخصّص إنّما هو حكم العقل، فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعموم.

و أُورد على هذا الجواب بأنّه لا فرق في عدم الجواز بين أن يكون المخصّص لفظياً أو لُبياً؛ لأنّ التقييد و التخصيص يوجبان تعنون المطلق و العام لا محالة بعنوان ما؛ لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت، و عليه لا يحرز أنّ العنوان المقيّد صادق على المورد المشكوك فيه.

و ربّما يقال: إنّ الصحيح في الجواب أن يُقال: إنّ المناقشة غير واردة في نفسها؛ لأنّ الشبهة و إن كانت موضوعيّة مصدّقيّة، إلاّ أنّ هناك أصلاً موضوعيّاً يحرز به أنّ المورد المشتبه من الأفراد الباقية تحت العموم، إذ لا فرق في إحراز الفردية بين أن يكون من طريق الوجدان أو بالتعيّد، و في المقام يجري استصحاب عدم المخالفة بين المجتهدين بالعدم الأزلي؛ لأنّ المخالفة أمرٌ حادث مسبوق بالعدم، نظير أصالة عدم القرشية في المرأة التي يشكّ في قرشيتها، الحاكمة بدخولها تحت الأدلّة الدالّة على أنّ المرأة تحيض إلى خمسين، بل يمكن ذلك بالاستصحاب النعتي أيضاً؛ لأنّ المجتهدين كانا في زمان و لم يكونا مخالفين في الفتوى، و لو من جهة عدم بلوغهما مرتبة الاجتهاد، و مقتضى الأصل أنّهما الآن كما كانا سابقاً.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٧

.....

أقول: و في جميع ما ذكر نظر.

أمّا الاستدلال بالإطلاقات فيرد عليه ما مرّ منّا من أنّه ليس في هذا الباب إطلاق يصحّ الاحتجاج به والاستناد إليه «١»؛ لعدم كون المطلقات في مقام البيان من هذه الحيثية، فلا مجال للتمسك بها.

و أمّا المناقشة فيه بأنّه من قبيل التمسك بالإطلاق في الشبهة المصدقاتية للمقتيد، فيرد عليها أنّ دعوى المستدل إنّما ترجع إلى أنّ الخارج من الإطلاقات خصوص صورة العمل بالمخالفة، والشكّ في خروج صورة الشكّ إنّما هو من الشكّ في تقييد زائد، وهو كالشكّ في تخصيص زائد لا يرجع فيه إلّا إلى الإطلاق.

وبعبارة أخرى لو كان مدّعي المستدل راجعاً إلى أنّ الخارج هي صورة المخالفة الواقعية بين الفتويين لكان التمسك في فرض الشكّ من ذلك القبيل، و أمّا مع صراحة دعواه في أنّ الخارج هي صورة العلم فلا مجال للمناقشة في دليله بكون التمسك في صورة الشكّ إنّما هو من ذلك القبيل، وهذا كما لو كان الخارج عن عموم «أكرم العلماء» خصوص معلوم الفسق منهم، فإنّه مع الشكّ في تحقّق الفسق وعدمه و عدم ثبوت الحالة السابقة لأحد الطرفين لا محيص عن الرجوع إلى العام، كما هو واضح.

و أمّا الجواب عن المناقشة بأنّه إذا كان المخصّص لئباً لا مانع من الرجوع، و المقام من هذا القبيل، فيرد عليه بأنّه لو سلّمنا أنّ الخارج عن المطلقات إنّما هي صورة المخالفة الواقعية، و التمسك بها مع الشكّ في المخالفة من قبيل التمسك بالإطلاق في الشبهة المصدقاتية للمقتيد؛ لكنّه نقول: إنّ خروج المخالفة ليس لأجل حكم العقل بلزوم اجتماع النقيضين أو الضدين حتى يكون المخصّص لئباً، فإنّه على هذا التقدير لا يبقى فرق بين صورة اختلاف المجتهدين في الفضيلة و تساويهما، بل لأجل خصوص

(١) في ص ١٣٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٨

.....

ما يدلّ على خروج صورة مخالفة المجتهدين مع اختلافهما في الفضيلة و دوران الأمر بين العالم والأعلم. و بعبارة أخرى محلّ الكلام خروج صورة المخالفة في المقام لا مطلقاً، و من المعلوم كما مرّ أنّ الدليل على خروجها إنّما هو مثل المقبولة المتقدّمة «١»، و لا- ينحصر بالأدلة اللبّية؛ لما عرفت من الوجوه المتقدّمة المتعدّدة الدالّة على تعيين تقليد الأعم مع العلم بالاختلاف «٢»، فراجع.

و أمّا ما أُفيد أخيراً من إحراز الفردية بمعونة الأصل الموضوعي، فيرد عليه عدم تماميته في المقام؛ لأنّ إجراء استصحاب عدم المخالفة نظير استصحاب عدم القرشية قد حقّقنا في الأصول عدم تماميته؛ لعدم وجود الحالة السابقة، و إجراءه بنحو الاستصحاب النعتي أيضاً غير تام؛ لأنّ عدم الاختلاف في الفتوى قبل الاجتهاد أو الاستنباط إنّما هو بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، و مجرد ثبوت الشخصين لا يصحّ النعتية بوجه، بل لا بدّ من ملاحظة وجود موضوع الاختلاف و هو الفتوى و النظر و الرأي و الاعتقاد، و ليس له حالة سابقة كما هو ظاهر. هذا، و قد عرفت الجواب عن أصل الاستدلال «٣»؛ و هو منع الإطلاق كما مرّ.

الثاني: أنّ الأئمة (عليهم السّلام) قد أرجعوا عوام الشيعة إلى خواص أصحابهم؛ كزرارة و محمّد بن مسلم و يونس بن عبد الرحمن و زكريا بن آدم و أضرابهم، و هم على تقدير كونهم متساويين في الفضيلة، فلا أقلّ من أنّ بينهم الإمام (عليه السّلام)، الذي لا يحتمل فيه الخطأ و الاشتباه أصلاً، فالوجه في الإرجاع إنّما هو عدم معلوميّة الاختلاف بينهم و بينه (عليه السّلام).

و حينئذٍ نقول: إذا جاز تقليد غير الأعم مع وجود الأعم الذي لا يجري فيه احتمال الخطأ عند عدم العلم بالاختلاف، فجوازه مع وجود الأعم الذي يجري فيه هذا الاحتمال في هذه الصورة بطريق أولى.

(١) في ص ١٢٨.

(٢) في ص ١٢٣ و ما بعدها.

(٣) في ص ١٣٥ و ١٤٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٢٩

.....

و الجواب عنه ما مرّ سابقاً «١» من أنّ الظاهر أنّ الإرجاع إنّما هو لأجل عدم الاختلاف بينهم و بينه لعدم الواسطة، لا لأجل عدم العلم بالاختلاف، مضافاً إلى أنّ الوصول إلى الإمام (عليه السلام) لم يكن ميسوراً غالباً؛ لوجود موانع كثيرة و روادع متنوعة، و قد صرح ببعضها في بعض روايات الإرجاع، كرواية الإرجاع إلى زكريا بن آدم، حيث يقول الراوي: شقتي بعيدة و لست أصل إليك في كلّ وقت «٢». فلا مجال للاستدلال بهذه الروايات على حكم المقام.

الثالث: التمسك بالسيرة العقلية مع عدم العلم بالاختلاف.

و الجواب ما مرّ سابقاً «٣» من أنّ السيرة قد استقرت على الرجوع إلى الأعلم و لو مع الشك في المخالفة. غاية الأمر فيما إذا كانت الخصوصيات التي ذكرناها محفوظة. فالإنصاف أنّه لا فرق في تعيين تقليد الأعلم بين صورة العلم بالمخالفة و صورة الشك فيها أصلاً، و أنّ الدليل على التعيين في المقامين واحد. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: في وجوب الفحص عن الأعلم، و الدليل على الوجوب هو الدليل على وجوب الفحص عن المجتهد؛ لأنه إذا لم يرد المكلف العامى العمل على طبق الاحتياط الذى به يحصل القطع بالامتنان و تحقق الفراغ عن عهده التكليف المعلومه بالإجمال، المنجزه عليه بسبب هذا العلم، و أراد الاستناد إلى الحجّة و تطبيق العمل عليها، فلا بدّ له من الفحص عنها ليظفر بها، و كما أنّ فتوى المجتهد حجّة عليه مع الانفراد فيجب الفحص عنها، كذلك فتوى الأعلم حجّة عليه تعييناً، بناءً على تعيين تقليده كما اخترناه، فيجب الفحص عنها، كما أنّ المجتهد يجب عليه الفحص عن الحجّة إذا لم يرد الاحتياط، و ممّا ذكرنا ظهر أنّ وجوب الفحص و وجوب عقلى إرشادى، و الغرض منه عدم وقوع المكلف في معرض احتمال المخالفة المستتبعه للعقوبة، كما هو واضح.

المقام الثالث: فيما إذا تساوى المجتهدان في العلم أو لم يعلم الأعلم منهما.

أمّا صورة إحراز التساوى فقد مرّ البحث عنها مفصلاً في المسألة الرابعة المتعرضه

(١) في ص ١٣٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال، المعروف ب «رجال الكشي»: ٥٩٥ ح ١١١٢، الوسائل: ٢٧ / ١٤٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٢٧.

(٣) في ص ١٢٤ و ١٣٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٣٠

.....

لبحث العدول.

و أمّا صورة عدم العلم بالأعلم منهما؛ بمعنى وجود الأعلم يقيناً بينهما و جريان احتمال الأعلمية في كلّ منهما، فالحكم فيها لا محالة هو التخيير؛ لثبوت الحجّة لكلتا الفتويين و عدم مزية في البين؛ لجريان احتمال الأعلمية في كلا المجتهدين؛ لكنّه فيما إذ لم يكن

المورد من موارد إمكان الاحتياط، إمّا لأجل عدم إمكانه بنفسه، وإمّا لأجل عدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين، وأمّا إذا كان المورد من موارد إمكان الاحتياط فسيأتي البحث عنه في المسألة السادسة، ولا فرق بين أن تكون المخالفة بينهما معلومة أو مشكوكة. نعم، لو كان هناك احتمال التساوي أيضاً يتحقق فرق من جهة أنه مع عدم هذا الاحتمال لا مجال لجريان استصحاب عدم الأعلمية بوجه؛ لأجل المعارضة والمخالفة للعلم الإجمالي بوجود الأعلم في البين، ومعه لا مانع من جريانه من هذه الحيثية؛ لعدم وجود العلم الإجمالي، إلّا أنه لا- يترتب عليه ثمره؛ لأنّ الحكم بالتساوي الذي هو حكم العقل إنّما يكون موضوعه مجرد جريان احتمال الأعلمية في كلا المجتهدين، فلا حاجة إلى إثبات التساوي بالاستصحاب، وهذا نظير حكم العقل بلزوم الإتيان بالواجب الذي شكّ في الإتيان به و تحقّق الفراغ عن عهده، فإنّ مجرد الشكّ يكفي في حكم العقل بالاشتغال، ولا حاجة إلى إثبات عدم الإتيان بالاستصحاب كما هو غير خفيّ.

المقام الرابع: فيما إذا كان المجتهدان متساويين في العلم و لكنّه كان أحدهما المعين أروع أو أعدل، وقد حكم في المتن بأنّ الأولى الأحوط اختياره، و مرجعه إلى عدم تعينه؛ لعدم كون الاحتياط بنحو الوجوب، و لكنّه ربّما يقال: بأنّه يجب على المكلف العامي اختياره، و أنّ الأورعيّة مرجّحة مثل الأعلمية، بل يظهر من العروة «١» قيام الدليل على مرجّحية الأورعيّة، و اقتضاء حكم العقل بالاحتياط مرجّحية الأعلمية و عليه فتكون الأورعيّة أقوى من الأعلمية، و كيف كان، فما يمكن أن يستدلّ به على مرجّحية الأورعيّة أمور:

أحدها: المقبولة و ما يشابهها من الروايات الواردة في باب القضاء، الدالّة على

(١) العروة الوثقى: ٦/١ مسألة ١٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٣١

.....

الترجيح بالأورعيّة، ففي المقبولة: الحكم ما حكم به أعدلها و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما «١». و الجواب ما عرفت من ورودها في باب القضاء و فصل الخصومة «٢»، و لم يقدّم دليل على أنّ كلّ ما هو مرجّح هناك فهو مرجّح في باب التقليد و الفتوى، و لا- مجال لإلغاء الخصوصيّة بعد كون غرض الشارع في ذلك المقام هو فصل الخصومة و قطعها، بحيث لا يبقى نزاع بين المؤمنين الذين هم إخوة و يد واحدة، و لا مجال فيه للتوقّف أو التخيير أو أشباههما، و هذا بخلاف باب التقليد الذي مناطه رجوع الجاهل إلى العالم، و أخذ العامي بالحجّة فراراً عن الاحتياط اللازم بحكم العقل، و هذا لا ينافي التخيير بوجه. مع أنّ ظاهر المقبولة كون الأوصاف الأربعة مرجّحة في حال الاجتماع لا كون كلّ واحد مرجّحاً مستقلاً فالاستدلال بمثل ذلك ممّا ليس له مجال.

ثانيها: دعوى الإجماع على أنّ العامي لا يجب عليه الاحتياط، بل يجوز له أن يستند في أعماله مطلقاً إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين.

وقد أورد عليها بأنّ الإجماع المدعى إنّ قلنا بأنّه تام في نفسه فلا مناص من أن تكون الأورعيّة مرجّحة في المقام؛ لأنّ العامي مكلف بالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين في الفضيلة، فإذا كان أحدهما أروع كما هو الفرض دار الأمر بين أن تكون فتوى كلّ منهما حجّة تخيريّة و أن تكون فتوى الأروع حجّة تعيبيّة، و قد مرّ أنّ الأمر في الحجّية إذا دار بين التعيين و التخيير يجب الأخذ بما

(١) تقدّمت في ص ١٢٨.

(٢) في ص ٩٨ ٩٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٣٢

.....

يحتمل تعيينه، و إن قلنا بأنه غير تام كما هو كذلك فلا مجال لمرجحيته الأورعية أصلاً.

و يمكن الجواب عن هذا الإيراد بأن الإجماع على تقدير تماميته لا يقتضى مرجحيته الأورعية، بل المقتضى لها كما ذكر إنما هو حكم العقل بوجوب الأخذ بما يحتمل تعيينه، فهذا الحكم العقلي لا ارتباط له بالإجماع، فإن غاية مفاده هو عدم وجوب الاحتياط، و هو يجتمع مع التخيير في المورد المفروض، إلما أن يقال بتركب الدليل من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط، و حكم العقل بالتعيين عند الدوران بينه و بين التخيير، و عليه فيتحد مع الدليل الثالث؛ لأن مبناه عدم وجوب الاحتياط.

ثالثها: و هو العمدة حكم العقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيينه عند دوران أمر الحجية بين التعيين و التخيير، كما مرّ مراراً «١».

و ناقش في هذا الدليل بعض المحققين بأنّ قياس الأورعية بالأعلمية قياس مع الفارق؛ لأن احتمال التعيين في الثاني مستند إلى أقوائية الملاك في الأعلم عن الملاك في غيره؛ لأنّ الملاك في حجية الفتوى و النظر هو العلم و الفقه، و أمّا الأول فاحتمال التعيين فيه مستند إلى أمر خارج عن الملاك، و لا يقتضى الأصل فيه التعيين؛ لتساويهما فيما هو ملاك الحجية الذي هو العلم، و مجرد أورعية أحدهما لا دخالة فيه فيما هو الملاك أصلاً «٢».

و يرد عليه: أنه إن كان المراد من ذلك أنه لا يجرى احتمال الترجيح بالإضافة إلى الأورع بل يقطع بعدم المزية للأورعية نظراً إلى تساوى الملاك فيهما فهو خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ المفروض صورة جريان هذا الاحتمال و عدم القطع بالعدم. و إن كان المراد أنه مع جريان هذا الاحتمال نظراً إلى احتمال أن يكون الشارع قد جعل للأورع مزية و رجحاناً، و إن كان بحسب نظر العقلاء و ملاك سيرتهم لا دخالة فيه أصلاً؛ لأنّ الملاك عندهم مجرد رجوع الجاهل إلى العالم من دون مدخليته لخصوصية أخرى، إلّا أننا نعلم بأنّ الشارع اعتبر بعض الخصوصيات غير المعتمدة عند العقلاء؛ كالعادلة و الحرية و الرجولية على خلاف في بعضها.

و حينئذٍ نحتمل أن خصوصية الأورعية كانت دخيلة في مقام الترجيح عند الشارع خصوصاً مع ملاحظة دخلتها في الترجيح في باب القضاء كما في المقبولة «٣» و مع ذلك

(١) في ص ١٢٢ و ١٣٨.

(٢) بعض المحققين.

(٣) تقدّمت في ص ١٢٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٣٣

.....

لا- يكون مرجحاً عند ذلك البعض، فنقول: إنّه لا- محيص حينئذٍ عن الأخذ بخصوص فتوى الأورع؛ لأنها حجة قطعاً و فتوى غيره مشكوكة الحجية، فلم يبق فرق حينئذٍ بين المقام و مسألة تقليد الأعلم في المقام الأول.

فالإنصاف أن مقتضى حكم العقل من باب الاحتياط بلزوم الأخذ بالمعين هو لزوم الأخذ بخصوص فتوى الأورع، كلزوم الأخذ بخصوص فتوى الأعلم. غاية الأمر قيام الدليل على التعيين في الثاني، و اقتضاء أصالة التعيين العقلية له في الأول، عكس ما اختاره صاحب العروة (قدس سرّه) «١»، و لا يعرف وجه لما أفاده ممّا مرجعه إلى أقوائية مرجحية الأورعية بالإضافة إلى الأعلمية، كما أنه لا

وجه لما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ دام ظلّه لأنّ حكم العقل بالاحتياط في مسألة الأعمى يجري بعينه في هذه المسألة من دون فرق بينهما.

المقام الخامس: فيما إذا تردّد الأمر بين شخصين يحتمل أعلمية أحدهما المعين دون الآخر، وقد حكم في المتن بتعين تقليد محتمل الأعلمية على نحو الاحتياط اللزومى، والحقّ كما أفاده؛ لدوران الأمر بين ما يكون مقطوع الحجية و بين ما يكون مشكوك الحجية، وقد مرّ «٢» أنّ مقتضى حكم العقل بأصالة التعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخيير في باب الحجية هو الأخذ بالمعنى؛ لأنّ الشكّ في الحجية يساوق القطع بعدمها، وعدم ترتّب شىء من آثار الحجية عليه، ولا فرق فيما ذكر بين صورة إمكان الاحتياط وعدمه، ولا بين صورة العلم بالمخالفة والشكّ فيها، وذلك لما مرّ سابقاً «٣» من عدم قصور أدلة الحجية في مثل المقام عن الشمول للمتعارضين؛ لأنّ الحجية المجعولة إنّما هي بنحو البدلية لا الطبيعة السارية، وما مرّ «٤» أيضاً من عدم الفرق في تعيين تقليد الأعمى بين ما إذا علم بالمخالفة أم لم يعلم بها، فلا فرق بناءً على هذين المبنيين بين الموارد، ومقتضى حكم العقل في جميعها تعيين الرجوع إلى محتمل الأعلمية.

نعم، ربما يقال بجريان استصحاب عدم الأعلمية بالإضافة إلى من جرى فيه

(١) تقدّم في ص ١٢٤ و ١٣٧.

(٢) في ص ١٢٢، ١٣٨، ١٤٨.

(٣) في ص ١٠٩، ١١٠، ١٢٤.

(٤) في ص ١٤٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٣٤

[إذا كان الأعمى منحصراً في شخصين و لم يتمكن من تعيينه]

مسألة ٦: إذا كان الأعمى منحصراً في شخصين و لم يتمكن من تعيينه، تعيّن الأخذ بالاحتياط أو العمل بأحوط القولين منهما على الأحوط مع التمكن، ومع عدمه يكون مخيراً بينهما (١)

احتمالها، فالحكم حينئذ هو التخيير؛ لما عرفت «١» من أنّ حكم العقل بأصالة التعيين إنّما هو فيما إذا لم يجر أصل شرعى مقتضى للتخيير، وعدم لزوم الأخذ بخصوص الطرف الواحد.

وقد نوقش في جريانه تارة بأنّه معارض باستصحاب عدم تحصيله قوّة مساوية لقوّة الآخر، نظراً إلى أنّ قوّة الاجتهاد إنّما تكون على نحو الكلى المشكك، ويكون الاختلاف بين المصاديق بالشدّة والضعف والكمال والنقص، من دون أن يكون هناك تركب في البين، بحيث تكون القوّة الكاملة مركبة من القوّة الناقصة مع الزيادة حتى يكون أصل القوّة معلومة و الزيادة مشكوكة يجري فيها الأصل، بل الاختلاف إنّما هو بما ذكر من الكمال والنقص، فاستصحاب عدم تحصيل القوّة الكاملة معارض باستصحاب عدم تحصيل القوّة الناقصة، للعلم الإجمالى بوجود احدى القوتين و تحقّق احدى الملكتين. و أخرى بأنّه مثبت؛ لأنّه لا يثبت به التساوى الذى هو الموضوع للحكم بالتخيير.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأنّ استصحاب عدم الأعلمية يكفى في نفي لزوم الأخذ بفتواه و عدم تعيينه، ولا يلزم إثبات التساوى لعدم كون التساوى فقط موضوعاً للحكم بالتخيير، فتدبر.

(١) هذه المسألة تقييد لما أطلقه الماتن دام ظلّه في المسألة السابقة من الحكم بالتخيير فيما إذا لم يعلم الأعمى من الشخصين، و كان

كُلّ واحدٍ منهما محتمل الأعلمية، و مرجعها إلى أنّ التخيير المذكور هناك إنّما هو فيما إذا لم يتمكّن من الاحتياط، إمّا لأجل عدم إمكانه بنفسه، و إمّا لأجل عدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين، أو الأخذ

(١) في ص ١٣٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٣٥

[في وجوب تقليد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم]

مسألة ٧: يجب على العامي أن يقلّد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم، فإنّ أفتى بوجوبه لا يجوز له تقليد غيره في المسائل الفرعية، و إن أفتى بجواز تقليد غير الأعلم تخيّر بين تقليده و تقليد غيره، و لا يجوز له تقليد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم. نعم، لو أفتى بوجوب تقليد الأعلم يجوز الأخذ بقوله، لكن لا من جهة حجّية قوله بل لكونه موافقاً للاحتياط (١).

بأحوطهما. و أمّا مع التمكّن من الاحتياط أو العمل بأحوط القولين منهما فالمتعيّن بمقتضى الاحتياط اللازم عقلاً هو الأخذ بالاحتياط أو العمل بأحوطهما، و ذلك لأنّ انحصار الأعلم في شخصين يوجب العلم الإجمالي بوجود الفتوى التي هي حجّة في البين، و هي فتوى الأعلم من المجتهدين، و حيث لا سبيل له إلى الوصول إليها تفصيلاً، و تطبيق العمل عليها كذلك، و المفروض تمكّنه من الأخذ بالاحتياط أو أحوط القولين، فلا بدّ له من الاحتياط المطابق للواقع قطعاً، أو الأخذ بأحوط القولين غير المخالف لفتوى الأعلم كذلك، و أمّا مع عدم التمكّن من شيء منهما فلا مناص عن التخيير؛ لعدم ثبوت الترجيح في البين، و عدم طريق له غير فتوى المجتهدين، كما هو ظاهر.

(١) البحث في هذه المسألة يقع في أمور:

الأمر الأول أنّه يجب على العامي أن يقلّد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم، قد عرفت في المسألة السابقة المتعرضة للبحث عن تقليد الأعلم أنّ مسألة وجوب تقليد الأعلم لا تكون تقليديّة كأصل مسألة التقليد «١»، بمعنى أنّ الذي يحمل العامي على الرجوع إلى الأعلم حينما يريد التقليد و الرجوع إلى الغير ليس إلّما حكم عقله و إدراكه، و إلّما فالحامل له عليه لا يكاد يمكن أن تكون فتوى المجتهد، و لو كان أعلم بلزوم الرجوع إلى الأعلم للزوم الدور، فتأمل.

(١) في ص ١٢١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٣٦

.....

فإذا تعيّن عليه الرجوع إلى حكم عقله، فإنّ احتمال تعيّن تقليد الأعلم و اختصاص جواز الرجوع به فلا- مناص له عن الرجوع إليه؛ لدوران الأمر بين التعيّن و التخيير و حكم العقل بلزوم الاحتياط فيه بالأخذ بما يحتمل فيه التعيّن؛ لأنّه بالأخذ به لا يكون الضرر و العقاب محتملاً أصلاً، و أمّا مع الرجوع إلى غير الأعلم يكون احتمال العقاب الذي يكون هو الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موجوداً، فهذه القاعدة العقلية تحكّم عليه بلزوم الرجوع إلى الأعلم. و إن لم يحتمل تعيّن تقليد الأعلم و لم يقع في ذهنه احتمال تعيّن أصلاً، بل حكم عقله بالتساوي، فلا- يكون هنا ملزم له على الرجوع إلى الأعلم، بل يسوغ له أخذ فتوى غيره و الرجوع إليه، كما هو ظاهر.

الأمر الثاني: إذا رجع بمقتضى حكم عقله إلى الأعلّم فتارةً يفتى الأعلّم بوجوب تقليد الأعلّم، و أخرى يفتى بجواز تقليد غيره، ففي الصورة الأولى لا يجوز له تقليد غيره في المسائل الفرعية، بل يجب عليه تطبيق العمل على فتاواه في جميع المسائل، ولا وجه لجواز الرجوع إلى الغير في المسائل الفرعية أصلاً، كما هو واضح. و في الصورة الثانية يتخير بين الأخذ بفتاوى الأعلّم في تلك المسائل و الأخذ بفتاوى غيره فيها، ولا يسمّى ذلك عدولاً حتّى لا يجوز قطعاً؛ لأنّه من العدول من الأعلّم إلى غيره، بل الأصل في فتوى غيره و الأخذ بها إنّما هو تجويز الأعلّم و فتواه، ففي الحقيقة يكون مقلداً للأعلّم و مستنداً إليه، فلا وجه لتحقّق العدول كما هو ظاهر.

الأمر الثالث: إذا رجع إلى غير الأعلّم فتارةً يفتى بعدم وجوب تقليد الأعلّم، و أخرى يفتى بوجوبه. ففي الصورة الأولى إن كان مستند الرجوع إلى غير الأعلّم هو حكم عقله بالتساوي و إدراكه عدم ثبوت المزية للأعلّم بوجه فيجوز له تقليده في سائر المسائل و تطبيق العلم على فتاواه فيها، و إن كان الرجوع مع احتمال تعين الأعلّم و ثبوت المزية له فلا يجوز له تقليده فيها و الأخذ بفتاواه في المسائل الفرعية؛ لما عرفت من أنّه مع احتمال تعين الأعلّم يكون مقتضى أصالة التعيين العقلية الجارية في دوران الأمر بين التعيين تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٣٧

جواز التبعض في التقليد

مسألة ٨: إذا كان مجتهدان متساويين في العلم يتخير العامى في الرجوع إلى أيهما، كما يجوز له التبعض في المسائل بأخذ بعضها من أحدهما و بعضها من آخر (١).

و التخيير في باب الحجية هو الأخذ بقوله و الاستناد إلى فتاواه و تطبيق العمل عليها.

و في الصورة الثانية يجب الرجوع إلى فتاوى الأعلّم و الأخذ بقوله، سواء كان ذلك مع احتمال تعين الأعلّم أم كان بدونه، أمّا إذا كان بدونه فلا يفتى المجتهد غير الأعلّم التي حكم العقل بحجيتها و عدم ثبوت المزية لفتوى الأعلّم هي وجوب الرجوع إلى الأعلّم و الأخذ بقوله. نعم، بناءً على جواز العدول يمكن له أن يرجع إلى مجتهد آخر لا يفتى بوجوب الرجوع إلى الأعلّم.

و أمّا إذا كان مع احتمال تعين الأعلّم فلا يفتى بوجوب الرجوع إلى الأعلّم ليس حينئذٍ لأجل فتوى غير الأعلّم به، بل لأجل مطابقته للاحتياط اللازم عقلاً عن الدوران المذكور، فالأخذ بقوله ليس لأجل حجية قول غير الأعلّم، بل لأجل المطابقة المذكورة، فتأمل.

(١) أمّا التخيير في التقليد فيما إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم و لم يكن لأحدهما مزية على الآخر مثل الأورعية، فقد تقدّم البحث عنه في المسألة الرابعة بما لا مزيد عليه، و ذكرنا هناك أنّ الحجية التخييرية مع كونها معقولة في مقام الثبوت بالمعنى الذى ذكرنا قام الدليل عليها من النصّ و الإجماع و السيرة في مقام الإثبات، من دون فرق بين ما إذا كانت المخالفة بينهما مشكوكه أو معلومة، فلا حاجة إلى إعادة هذا البحث.

و أمّا جواز التبعض في المسائل و الرجوع إلى أحدهما في بعضها و إلى الآخر في البعض الآخر فلا ينبغي الإشكال فيه؛ لفرض حجية كلا-الرأيين، و جواز الرجوع إلى كلا-المجتهدين، و ليس الدليل على التخيير منحصرّاً بالإجماع حتى يناقش في شموله لصورة التبعض بدعوى أنّ القدر المتيقن منه التخيير في الرجوع بالإضافة

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٣٨

.....

إلى جميع المسائل لا التبعض، هذا إذا كانت المسائل مختلفة لا ترتبط باجزاء علم واحد أو شرائطه.

و أمّا إذا كانت مرتبطة بها، كما إذا قلّم أحدهما في عدم وجوب السورة في الصلاة، و الآخر في الاكتفاء بالتسيحات الأربعة مرّة

واحدة و صلى بهذه الكيفية المركبة من عدم السورة و التسيحات مرة واحدة، فهل يجوز التبعض حينئذ و تكون صلاته صحيحة أم لا؟

ربما يقال بأنه إذا قلنا باختصاص جواز التخيير بين المجتهدين المتساويين بما إذا لم تعلم المخالفة بينهما في الفتوى فالتبعض بهذه الكيفية أيضاً جائز، و أما إذا عممنا الجواز لصورة العلم بالمخالفة فلا يجوز التبعض بالإضافة إلى مركب واحد؛ لأن صحة كل جزء من الأجزاء الارتباطية مقيدة بما إذا أتى بالجزء الآخر صحيحاً، فمع بطلان جزء منها تبطل الأجزاء بأسرها، فإذا أتى بالصلاة مع الكيفية المذكورة و احتمال بعد ذلك بطلان ما أتى به لعلمه بمخالفة كلا المجتهدين فلا محالة يشك في صحة صلاته و فسادها، و لا بد من أن يستند في ذلك إلى الحجة المعتبرة، و المفروض عدمها؛ لبطلان الصلاة عند كلا المجتهدين، و إن اختلفا في مستند الحكم بالبطلان.

و يرد عليه:

أولاً: أن تجوز التبعض بهذه الكيفية أيضاً بناء على الاختصاص غير واضح؛ لأن مجرد عدم العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى و إن كان موجبا لجواز الرجوع إلى كل واحد من المجتهدين، إلا أن صحة الصلاة لا بد و أن تكون مستندة إلى الحجة المعتبرة القائمة عليها، و المفروض عدم إحرازها. غاية الأمر أن الفرق بينه و بين القول بالتعميم أنه بناء على الثاني يكون بطلان الصلاة عند كليهما معلوماً للمقلد، و أما بناء على الأول فلم يحرز حكم واحد منهما بالصحة و إن لم يعلم الحكم بالبطلان أيضاً، و مجرد ذلك لا يكفي، بل لا بد من إحراز الحكم بالصحة كما هو ظاهر.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٣٩

وجوب الاحتياط في زمان الفحص

مسألة ٩: يجب على العامى في زمان الفحص عن المجتهد أو الأعمى أن يعمل بالاحتياط، و يكفي في الفرض الثاني الاحتياط في فتوى الذين يحتمل أعلميتهم؛ بأن يأخذ بأحوط أقوالهم (١).

و ثانياً: أن معنى صحة العمل المركب ليس إلا اشتماله على الأجزاء المعتبرة فيه و الجهات المرعية وجوداً أو عدماً، فإذا فرضنا أنه لا طريق له إلى تشخيصها غير الرجوع إلى العالم بها، و المفروض وجود عالين متساويين لا يفضل واحد منهما على الآخر، و ليس الحكم في مثله هو التساوق و الرجوع إلى أمر آخر، فما المانع من الرجوع في تشخيص الأجزاء إلى كليهما، فيترك السورة استناداً إلى فتوى أحدهما بعدم الجزئية، و يترك الزائدة على الواحدة في التسيحات الأربعة استناداً إلى فتوى الآخر بعدم لزوم الزائد، و لا وجه لاعتبار أن يكون المجموع محكوماً بالصحة عند واحدٍ منهما، فإن الصحة ليست إلا عبارة عما ذكرنا، و لا معنى لعدمها بعد ثبوت التخيير في المتساويين و لو مع العمل بالمخالفة بينهما، فالأقوى بمقتضى ما ذكرنا جواز التبعض بهذه الكيفية بناءً على القولين.

ثم إن التبعض بمعنى الرجوع في كل واقعة إلى أحدهما، كأن يرجع في حكم صلاة الجمعة في جمعة إلى واحد، و في حكمها في جمعة أخرى إلى آخر، يرجع إلى ما تقدم البحث عنه مفصلاً «١» من أن التخيير بين المجتهدين المتساويين هل يكون ابتداءً أو استمرارياً، فعلى الأول لا مجال له، و على الثاني يكون التخيير مستمراً في كل جمعة، و قد مر أن مقتضى التحقيق هو الثاني «٢».

(١) أمياً وجوب الاحتياط في زمان الفحص عن المجتهد أو الأعمى، فلما مر في المقدمة من أنه يحكم العقل بعد الالتفات إلى أصل التشريع، و حصول العلم بثبوت أحكام إلزامية كثيرة في الشريعة، و لزوم رعايتها و التعرض لامثالها؛ لعدم كون الناس مهملين في أمورهم، مفوضين إلى اختيارهم، مضافاً إلى التوعيد الثابت من الشرع قطعاً على ترك التعرض بلزوم التخصيص عن ترتب العقوبة و تحصيل المؤمن من العذاب، و هو

(١) في ص ١١٠ و ما بعدها.

(٢) في ص ١١٠ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٠

[في تقليد غير الأعلم]

مسألة ١٠: يجوز تقليد المفضول في المسائل التي توافق فتواه فتوى الأفضل فيها، بل فيما لا يعلم تخالفهما في الفتوى أيضاً (١).

يحصل إمّا بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، و حيث لا يكون مجتهداً كما هو المفروض، و لم يتحصّل له فتوى المجتهد أو الأعلم؛ لأنّه بعد في زمان الفحص عن الحجّة و لم يصل إليها، فيتعيّن عليه الاحتياط حتى يتحقّق له الطريق الآخر، فيتخيّر بينهما كما لا يخفى. و أمّا الاكتفاء في خصوص الفرض الثاني بالاحتياط في فتوى الذين يحتمل أعلميتهم بالأخذ بأحوط أقوالهم فللعلم الإجمالي بوجوب الحجّة؛ و هي فتوى الأعلم بينهم، فالأخذ بأحوط أقوالهم يوجب الأخذ بقول الأعلم أيضاً، فلا يجب عليه الاحتياط المطلق الموافق للواقع قطعاً، بل يتخيّر بينه و بين الأخذ بأحوط أقوالهم و هو ظاهر.

(١) قد ذكرنا في مسألة تقليد الأعلم «١» أنّ تعيّن الأعلم للتقليد و وجوب الرجوع إليه إنّما هو فيما إذا علمت المخالفة بينه و بين غيره في الفتوى، أو احتملت المخالفة. و أمّا مع العلم بالموافقة فلا مجال لتعيّنه للتقليد؛ لعدم ترتّب ثمره عملية عليه إلّا على القول بلزوم الاستناد و وجوبه، كما قد حكى عن بعض الأعظم حيث ذكر: إنّ الحجج لا تكاد تتّصف بالحجّة بوجودها الخارجي، و إنّما يكون اتّصافها بهذه الصفة فيما إذا استند المكلف إليها في مقام العمل «٢»، فإنّه على هذا التقدير يلزم على المقلّد في مقام العمل أن يكون عمله مستنداً إلى فتوى الأعلم، التي هي الحجّة على ما هو المفروض، و لا مجال للاستناد إلى غير الأعلم بعد عدم كونه حجّة، فإذا استند إلى غير الأعلم و قلده تصير فتوى الأعلم بلا استناد، فلا تكون حجّة، و فتوى غيره لم تكن حجّة من الأوّل على ما هو المفروض من تعيّن تقليد الأعلم، و لذا احتاط في العروة بعدم تقليد المفضول حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل «٣». هذا، و لكن هذا القول و هو القول بلزوم الاستناد إلى الحجّة في مقام الامتثال -

(١) في ص ١٣٨.

(٢) حكاة في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١١٤ عن أستاذه.

(٣) العروة الوثقى: ٨ / ١ مسألة ١٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤١

.....

لم يقدّم عليه دليل، و الاستناد لا دخاله له في الحجّة و الأثر المترتب عليها من التنجيز و التعذير، ضرورة أنّ الملاك في التنجيز بلوغ الحكم الواقعي إلى مرحلة استحقاق العقوبة على مخالفته، و انقطاع حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، و المؤاخذه بلا برهان إنّما هو وجود الحجّة واقعاً و كونها في معرض الوصول، بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، و لأجل ذلك اشتهر أنّ الاحتمال في الشبهات الحكمية قبل الفحص لا يكون مجرى أصالة البراءة و شبهها، و هكذا التعذير، فإنّ ما يصحّ أن يحتجّ به المكلف في مقام المخالفة للتكليف الواقعي إنّما هو وجود الحجّة المعبرة و نهوضها على خلافه، بضميمة علم المكلف به و عدم علمه بمخالفتها للواقع، و إن لم

يستند إليه في مقام العمل و لم تكن مخالفته مستنده إلى نهوضها و ناشئه عن قيامها، كما لا يخفى. هذا، مضافاً إلى أن ما أفاده بعض الأعاظم بظاهره مستلزم للدور، لأنّ الاتّصاف بهذه الصفة أى صفة الحجية في الحجج إذا كان متوقفاً على استناد المكلف إليها في مقام العمل، و المفروض أن الاستناد أيضاً متوقف على الحجية؛ لأنّه لا- معنى للاستناد قبل تحقّق الاتّصاف و حصول وصف الحجية، فالاستناد متأخر عن الحجية، فإذا كانت الحجية متأخرة عن الاستناد أيضاً يلزم الدور المحال لا محالة، فتأمل.

هذا كله بالإضافة إلى المسائل التي يعلم توافق الأفضل و المفضول فيها. و أما فيما لا يعلم توافقهما في الفتوى فقد حكم سيّدنا العلامة الأستاذ الماتن دام ظلّه بجواز الرجوع إلى المفضول فيها أيضاً، و لكنك عرفت في مسألة تقليد الأعلّم «١» أنّ الدليل القائم على تعين تقليد الأعلّم في صورة العلم بالمخالفة بينه و بين غيره في الفتوى و هي السيرة العقلائية الجارية على الرجوع إليه الحاكمة بتعيينه بضميمة عدم الردع من الشارع، الكاشف عن الرضا و الإمضاء قائم على تعيينه في صورة الشكّ في الموافقة و المخالفة أيضاً، فالإنصاف أنّ هذه الصورة ملحقه بصورة العلم بالمخالفة لا بصورة العلم بالموافقة، فتدبر.

(١) في ص ١٤٠ ١٤١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٤٢

[في ما إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل]

مسألة ١١: إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز الرجوع إلى غيره مع رعايته الأعلّم فالأعلم على الأحوط (١).

(١) و الدليل على جواز الأخذ من غير الأعلّم مع عدم ثبوت الفتوى له أنّ مبنى التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم، كما مرّ مراراً «١»، و مبنى تعين الرجوع إلى الأعلّم أنّه إذا قيس رأيه مع رأى غيره و لوحظ فتواه مع فتوى غيره يكون هو الحجة لقيام ما مرّ من الدليل عليه «٢»، و من الواضح أنّ تحقّق كلا- الملا-كين إنّما هو فيما إذا كان للأعلم رأى و نظر، و أمّا مع عدم الرأى لما يأتي من الجهة الموجبة للعدم فلا وجه لأخذ الفتوى منه؛ لعدم ثبوت الفتوى له أصلاً، كما أنّه لا مانع من الرجوع إلى غيره الذي يصدق عليه عنوان الفقيه و أهل الذكر و أشباههما؛ لعدم الترجيح حينئذٍ بعد عدم ثبوت الفتوى و عدم تحقّق النظر.

ثمّ إنّ عدم ثبوت الفتوى للأعلم إن كان لأجل عدم وروده في المسألة و عدم استنباط حكمها من جهة عدم كونها مورداً لابتلائه، أو احتياطه فيها على تقدير الابتلاء، فهذا لا ريب في جواز الرجوع إلى الغير فيه؛ لكونه بالإضافة إلى هذه المسألة لا يتّصف إلّا بالجهل، و لا يعدّ الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم أصلاً.

كما أنّه لو كان عدم ثبوت الفتوى لأجل عدم الوجود فيها رأساً، بل لأجل احتياجها إلى مزيد تتبع و تفحص، أو تحقيق و تأمل كما ربّما يتفق بالإضافة إلى بعض المسائل فلا ريب أيضاً في جواز الرجوع فيه إلى الغير ما دام لم يتحقّق منه التسبّع أو التأمل؛ لعدم اتّصافه بكونه عالماً قبل ذلك.

و أمّا لو كان عدم الفتوى مستنداً إلى عدم تمامية أدلّة الطرفين أو الأطراف في المسألة، أو ثبوت التعارض و التكافؤ فيها بحيث لا محيص من الرجوع إلى الاحتياط بمقتضى حكم العقل، كما إذا رأى تعارض الأدلّة و عدم ثبوت الترجيح بينها فيما إذا

(١) في ص ٦٠، ٨٧، ٩٢.

(٢) في ص ١٢١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٤٣

.....

سافر إلى أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه، بحيث لا مجال عنده إلا للاحتياط على ما هو مقتضى حكم العقل في موارد العلم الإجمالي بثبوت التكليف، وعدم دليل على جواز الأخذ بأحد الطرفين أو الأطراف و لو على سبيل التخيير، فالظاهر عدم جواز الرجوع حينئذ إلى الغير الذي تكون فتواه تعين أحدهما أو أحدها أو التخيير.

و ذلك لأن مستند رأى غير الأعم حينئذ يكون باطلاً بنظر الأعم مخدوشاً عنده، غير قابل للاستناد إليه و الحكم على طبقه، و هذا أمر يكون للأعلم فيه النظر و الرأي، حيث إنه يرى ذلك، فلا مجال حينئذ للحكم بجواز الرجوع إلى غيره.

و قد انقده مما ذكرنا أن ما اشتهر من جواز الرجوع إلى غير الأعم في الاحتياطات الوجوبية المطلقة للأعلم ليس بتمام على إطلاقه، بل إنما يجوز ذلك في خصوص ما إذا كان منشأ الاحتياط الوجوبى عنده عدم تمامية الاستنباط عنده و عدم كماله لديه، لا ما إذا كان المنشأ عدم تمامية الأدلة أيضاً.

اللهم إلا أن يقال: بأن عدم تمامية الدليل عند الأعم لا يوجب بطلان الحكم و فتوى الغير عنده، ضرورة أنه مع ثبوت البطلان لا يبقى مجال للاحتياط، بل يوجب عدم صلاحيته للاستناد مع احتمال كون الحكم الواقعي مطابقاً لمدلولة، و عليه فلا وجه لما ذكر من ثبوت الرأى للأعلم، فإنه لا رأى له أصلاً، بل يمضى على طبق الاحتمال، و يجرى على ما هو مقتضى حكم العقل من الاحتياط.

و بعبارة واضحة ما يجرى فيه التقليد إنما هو النظر و الرأى بالإضافة إلى الحكم الإلهي، و المفروض عدم ثبوته بالنسبة إلى الأعم، و عدم صلاحية الدليل للاستناد لا يصيره ذا فتوى و صاحب النظر و الرأى فيما يجرى فيه التقليد، لما ذكرنا من أن بطلان الاستناد لا يوجب بطلان الحكم و الفتوى، و إلا لا يبقى مجال للاحتياط، و عليه فيبقى ما اشتهر من جواز الرجوع إلى غير الأعم في الاحتياطات المطلقة على إطلاقه، و لا يتحقق فرق بين

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٤٤

[موارد وجوب العدول إلى مجتهد آخر]

مسألة ١٢: إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول، و كذا إذا قلد غير الأعم وجب العدول إلى الأعم على الأحوط، و كذا إذا قلد الأعم ثم صار غيره أعلم منه على الأحوط في المسائل التي يعلم تفصيلاً مخالفتها فيها في الفرعين (١).

الموارد أصلاً. ثم إنه لا خفاء فيما إذا جاز الرجوع إلى الغير في وجوب رعاية الأعم فالأعم؛ لعين الدليل القائم على تعين تقليد الأعم كما هو ظاهر.

(١) أما وجوب العدول في الفرع الأول فلانكشاف عدم الأهلية للفتوى و عدم كون تقليده تقليداً صحيحاً، و إن كان معذوراً لو استند في تقليده إلى طريق عقلى أو شرعى، كالأعلم أو قيام البينة، و لكنّه ليس بعدول واقعاً؛ لعدم صحته تقليده بوجه.

و أما وجوب العدول إلى الأعم بنحو الاحتياط اللزومى في الفرع الثانى فهو مبنى على عدم الجزم بلزوم تقليد الأعم، و كون تعينه من باب الاحتياط كما هو مختار الماتن دام ظلّه فيما تقدّم «١»، و لكنّه يرد عليه مضافاً إلى أن المختار تعين تقليد الأعم بنحو الجزم و الفتوى و عليه فيتعين العدول إنكك عرفت أن لازم مختاره في مسألة تقليد الأعم و فى مسألة العدول هو جواز العدول لا وجوبه «٢»؛

لأنّ كلتا المسألتين مبنيان عنده على أصالة التعيين العقلية و لا مرجح لإحدهما على الأخرى، فيتخير بينهما. و منه يظهر الكلام في الفرع الثالث، و يختص هذا الفرع بجريان استصحاب حجّية فتوى المجتهد الأول، و هو يمنع عن حكم العقل بأصالة التعيين. نعم، لا مجال للاستصحاب على المختار من قيام الدليل على تعين تقليد الأعم. ثم إنّ تخصيص المسائل التي يجب العدول فيها احتياطاً بخصوص ما علم تفصيلاً مخالفةً للمجتهدين فيه مبنى على مختاره دام ظله من اختصاص تعين الرجوع إلى الأعم بصورة العلم بالمخالفة، و أمّا بناءً على المختار لا يبقى فرق بينها و بين صورة الشك فيها، فيجب العدول في هذه الصورة أيضاً.

(١) في ص ١٢١.

(٢) في ص ١٢٠، ١٣٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٥

[تقليد المجتهد الميّت]

مسألة ١٣: لا يجوز تقليد الميّت ابتداءً. نعم، يجوز البقاء على تقليده بعد تحقّقه بالعمل ببعض المسائل مطلقاً، و لو في المسائل التي لم يعلم بها على الظاهر، و يجوز الرجوع إلى الحي الأعم و الرجوع أحوط، و لا- يجوز بعد ذلك الرجوع إلى فتوى الميّت ثانياً على الأحوط، و لا إلى حيّ آخر كذلك إلّا إلى أعلم منه، فإنّه يجب على الأحوط، و يعتبر أن يكون البقاء بتقليد الحيّ، فلو بقي على تقليد الميّت من دون الرجوع إلى الحيّ الذي يفتى بجواز ذلك كان كمن عمل من غير تقليد (١).

(١) قد وقع الاختلاف بينهم في جواز تقليد الميّت و عدمه، و بعبارة أخرى في اشتراط الحياة في المفتى و من يرجع إليه و يستند على آرائه و أنظاره في مقام العمل، و الأقوال بينهم بحسب بادئ النظر خمسة:
الأول: ما هو المعروف بين أصحابنا الإمامية من اشتراط الحياة في المفتى مطلقاً، و عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً و لا استدامة (١).
الثاني: ما هو خيرة الأخباريين من أصحابنا من عدم الاشتراط مطلقاً، و أنّه يجوز تقليد الميّت كذلك (٢)، كما هو المنسوب إلى العامة بل المجمع عليه بينهم، حيث إنهم يقلّدون أشخاصاً معيّنين من أموات علمائهم، و حكى عن المحقّق القمي (قدّس سرّه) الموافقة للأخباريين في موضعين من جامع الشتات، حيث إنّه سئل في أحدهما عن جواز الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل، فأجاب بما حاصله: إنّ الأقوى عندنا جواز تقليد الميّت بحسب الابتداء، فلا مانع من الرجوع إليه. و قال في ثانيهما: إنّ الأحوط الرجوع إلى الحي (٣).
و الظاهر أنّ الاحتياط في هذا الكلام هو الاحتياط المستحب دون الواجب.

(١) الفصول الغروية: ٤١٩، مطارح الأنظار: ٢٨٠، مفاتيح الأصول: ٦١٨.

(٢) مطارح الأنظار: ٢٨٠.

(٣) راجع جامع الشتات: ٤/ ٤٦٩ و ٤٧٧ حكاة في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٩٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٤٦

.....

الثالث: التفصيل بين البدوى و الاستمرارى، كما اختاره الماتن دام ظلّه و كثير من متأخري المتأخرين (١)، و حكاة شارح الوافية عن

بعض معاصريه (٢).

الرابع: التفصيل بين وجود المجتهد الحي فلا- يجوز تقليد الميت مطلقاً، و بين عدمه فيجوز، حكاه فخر المحققين عن والده العلامة (قدس سرهما) «٣»، و حكى عن الأردبيلي «٤» و بعض آخر «٥» أيضاً.

الخامس: ما ذهب إليه الفاضل التوني على ما حكى عنه من الجواز فيما إذا كان المفتي ممن علم من حاله أنه لا يفتى إلا بمنطوقات الأدلة، كالصدوقين و من شابههما من القدماء، و عدم الجواز فيما إذا كان ممن يعمل بالأفراد الخفية للعمومات، و اللوازم غير الجلية للملزومات، و في هذه الصورة لا يجوز تقليده و لو كان حياً «٦».

و الظاهر أن هذا ليس تفصيلاً في المسألة و ما هو محل النزاع، فإن مورد البحث يرجع إلى اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده من حيث هو، و هذا تفصيل في أصل التقليد، و أن من يجوز الرجوع إليه عبارة عن خصوص مثل الصدوقين، فهذا لا يرتبط بالمقام، كما أن التفصيل المحكى عن العلامة أيضاً لا يكون كذلك، فإن محل البحث إنما هو خصوص صورة وجود المجتهد الحي، و دوران الأمر بين الرجوع إليه و بين الرجوع إلى المجتهد الميت، فغير هذا الفرض خارج عن المسألة.

و الظاهر أن منشأ تجويز المحقق القمي (قدس سره) تقليد الميت ابتداءً إنما هو ذهابه إلى انسداد باب العلم بالأحكام، و القول بحجية الظن المطلق لأجله، نظراً إلى قوله باختصاص حجية الظواهر بخصوص من قصد إفهامه، فإن دعوى الانسداد إنما هي تبنتي على ذلك أو على القول بعدم حجية خبر الواحد مطلقاً، فعلى تقديره يكون ظن المكلف حجة من أى طريق حصل و من أى سبب تحقق، فإذا حصل الظن من فتوى المجتهد الميت خصوصاً إذا كان أعلم يكون الظن الحاصل من قوله حجة و يجوز ترتيب الأثر عليه.

(١) الفصول الغروية: ٤٢٢، مفاتيح الأصول: ٦٢٤، نهاية الأفكار: ٤/ ٢٥٨ ٢٦٠.

(٢) حكى عنه في مطارح الأنظار: ٢٩٣.

(٣) حكاه الشيخ على الكركي في حاشيته على الشرائع في الصفحة الأخيرة من مخطوطة محفوظة برقم ١٤١٨ في مكتبة المدرسة الفيضية بقم و الصفحة ٦٣٩ من مخطوطة أخرى محفوظة برقم ١٩٦٤ في المكتبة المذكورة على ما في حاشية الوافية: ٣٠٠.

(٤) مجمع الفائدة و البرهان: ٧/ ٥٤٧.

(٥) منية المرید: ١٦٧، باختصار، معالم الدين: ٢٤٥.

(٦) الوافية: ٣٠٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٤٧

.....

و يرد عليه مضافاً إلى منع المبني و عدم تمامية مقدمات دليل الانسداد، نظراً إلى حجية خبر الواحد بمقدار يفى بمعظم الفقه، و عدم اختصاص حجية الظواهر بخصوص المقصودين بالأفهام، كما حققنا كلا الأمرين في الأصول منع البناء، فإن فرض الانسداد و تمامية مقدمات ذلك الدليل لا يفيد إلا حجية الظن الحاصل للمجتهد من أى طريق حصل، فإن الفرق بينه و بين الظن الخاص إنما هو من جهة دخالة السبب الخاص في الثاني و عدم دخالته في الأول.

فكما أن حجية الظن الخاص مقصورة على المجتهد، و لا اعتبار له بالإضافة إلى كل مكلف، فكذلك اعتبار الظن المطلق، و الاكتفاء به إنما هو بالإضافة إلى خصوص المجتهد. غاية الأمر أنه يفتى على طبق ظنه، فيعمل المقلد على طبق رأيه و ظنه، فالدليل على تقدير التمامية لا جدوى فيه بالنسبة إلى المقلد و من بصدد التقليد و تطبيق العمل على رأى الغير و فتواه.

و مما ذكرنا انقذ الخلل فيما في تقريرات بعض الأعلام؛ من أن عدم حجية الظن الحاصل للعامي إنما هو لأجل عدم حصول الظن له

بالحكم الواقعي من فتوى الميت عند مخالفة الإحياء، بل الأموات أيضاً معه في المسألة، خصوصاً إذا كان الإحياء بأجمعهم أو بعضهم أعلم من الميت، و الاختلاف في الفتوى بين العلماء ممّا لا يكاد يخفى على أحد، و معه لا يحصل للعامي ظنّ بأنّ ما أفتى به الميت مطابق للواقع «١».

و ذلك أي وجه الخلل ما عرفت من أنّه على فرض حصول الظنّ له لا دليل على حجّيته أصلاً.

و أمّا الأخباريون، فالظاهر أنّ منشأ مخالفتهم و ترخيصهم تقليد الميت ابتداءً إنّما هو إنكار مشروعية التقليد بالمعنى المصطلح، و أنّ الرجوع إلى المجتهد إنّما هو من باب الرجوع إلى الراوي. غاية الأمر أنّ المجتهد ينقل الرواية بالمعنى، و من المعلوم عدم اعتبار الحياة في الراوي بوجه.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٩٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٤٨

.....

قال السيد الجزائري (قدّس سرّه): إنّ كتب الفقه شرح لكتب الحديث، و من فوائدها تقريب معاني الأخبار إلى أفهام الناس؛ لأنّ فيها العام و الخاص و المجلّم و المبيّن إلى غير ذلك، و ليس يقدر كلّ أحد على بيان هذه الأمور من مفادها، فالمجتهدون بذلوا جهدهم في بيان ما يحتاج إلى البيان و ترتيبه على أحسن النظام، و الاختلاف بينهم مستند إلى اختلاف الأخبار أو فهم معانيها من الألفاظ المحتملة، حتّى لو نقلت تلك الأخبار لكانت موجبة للاختلاف، كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين، مع أنّ عملهم مقصور على الأخبار المنقولة، و بالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه و التأليف في الحديث «١».

و يرد عليهم أيضاً مضافاً إلى منع المبنى؛ لأنّ الرجوع إلى المجتهد ليس من باب الرجوع إلى راوي الحديث و ناقل الخبر، بل التقليد الاصطلاحى الذى استفيد جوازه من الأدلّة مرجعه إلى تطبيق العمل على رأى العالم و نظره؛ من جهة أنّه أهل الخبرة و الاطلاع و النظر و الاجتهاد، و لذا يعتبر فيه الفقاهة و البلوغ إلى مرتبة النظر، و لو كان الرجوع إليه من جهة كونه راوي الحديث لما كان يعتبر فيه الفقاهة؛ لعدم مدخلتها في الراوي بما هو راوٍ أصلاً منع البناء، فإنّه على تقدير صحّة المبنى لا مجال لجواز الرجوع إلى الميت بعد ثبوت الاختلاف بين العلماء أحيانهم و أمواتهم، خصوصاً إذا كان الترجيح مع غير من يريد الرجوع إليه من الأموات، فإنّه بناءً على ذلك تصير آراء المجتهدين بمنزلة الروايات المختلفة المتعارضة، فلا بدّ من الأخذ بذى الترجيح منها أو التخيير لو قام دليل عليه في مثل هذه الصورة أيضاً، و إلّا فمقتضى القاعدة في تعارض الأمارتين سقوطهما عن الحجّية، كما هو المحقّق في محلّه.

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في جواز تقليد الميت ابتداءً و عدمه، و بعبارة أخرى في

(١) منبع الحياة: ٣١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٤٩

.....

اشتراط الحياة في المفتى ابتداءً و عدمه، و قبل الخوض في ذكر أدلّة الطرفين و بيان ما استدللّ به أصحاب المذهبين، و تحقيق ما هو الحقّ في البين، نقول:

لا خفاء في أن مقتضى الأصل على تقدير الشك و وصول النوبة إليه عدم حجتيه فتوى الميت بحسب الابتداء؛ لأن مرجع الشك في الاشتراط إلى الشك في أصل الحجية بالإضافة إليه، و مقتضى الأصل الأولى في كل أماره مشكوكه الحجية عدم ترتب شيء من آثار الحجية عليها.

ولذا اشتهر أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فما يحتاج إلى الدليل إنما هو القول بعدم اشتراط الحياة و سعة دائرة الحجية المجعولة، و شمولها لفتوى المجتهد الميت أيضاً، و مع ذلك فالمناسب بيان أدلة كلا الطرفين، فنقول:

أما ما استدلل به على الاشتراط و عدم جواز تقليد الميت فوجوه:

الأول: دعوى الإجماع على ذلك عن جملة من أعظم الفقهاء و أكابر العلماء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين و لا بأس بنقل جملة من الكلمات المشتملة على هذه الدعوى؟ قال المحقق الثاني في محكي شرح الألفية: لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الإمامية «١».

و قال الشهيد الثاني في محكي المسالك: قد صرح الأصحاب في كتبهم المختصرة و المطولة و في غيرها باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله، و لم يتحقق إلى الآن خلاف في ذلك ممن يعتد بقوله من أصحابنا، و إن كان للعامة في ذلك خلاف مشهور «٢». و قال أيضاً في محكي الرسالة المنسوبة في المسألة: نحن بعد التبع الصادق لما وصل إلينا من كلامهم، ما علمنا بأحد من أصحابنا ممن يعتبر قوله و يعول على فتواه خالف في ذلك، فعلى مدعى الجواز بيان القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الإجماع. ثم قال: و لا قائل بجواز تقليد الميت من أصحابنا السابقين و علمائنا الصالحين، فإنهم

(١) حكي عنه في مطارح الأنظار: ٢٨٠.

(٢) مسالك الأفهام: ١٠٩ / ٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٥٠

.....

ذكروا في كتبهم الأصولية و الفقهية قاطعين بما ذكرنا «١».

و قال صاحب المعالم في محكيها: العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي «٢».

و عن الوحيد البهبهاني في فوائده: أن الفقهاء أجمعوا على أن الفقيه لو مات لا يكون قوله حجة «٣». و قال في موضع آخر: و ربما جعل ذلك من المعلوم من مذهب الشيعة «٤».

و عن ابن أبي جمهور الأحسائي: لا بد في جواز العمل بقول المجتهد من بقائه، فلو مات بطل العمل بقوله و وجب الرجوع إلى غيره، إذ الميت لا قول له «٥»، و على هذا انعقد الإجماع من الإمامية، و به نطقت مصنفاتهم الأصولية لا أعلم فيه مخالفاً منهم.

و قد ظهر مما ذكرنا أن مخالفة المحقق القمي (رحمه الله) إنما هي مبتنية على مسلكه و متفرعة على مبناه من الانسداد الذي لا نقول به، و كذا مخالفة الأخباريين مبتنية على إنكارهم للتقليد الاصطلاحي، و على تقدير خلاف ذلك لا يضر بدعوى الإجماع و استكشاف رأي المعصوم (عليه السلام) من طريق الحدس، كما هو مبني المتأخرين في باب الإجماع.

و قد أورد على هذا الدليل بأن الإجماع المدعى على تقدير تحققه ليس إجماعاً تعبدياً موجباً لاستكشاف قول المعصوم (عليه السلام)؛ لاحتمال أن يكون مستند المجمعين أصالة الاشتغال، أو ظهور الأدلة في اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده أو غير ذلك، و مع هذا الاحتمال ينسد باب الحدس و استكشاف رأي المعصوم، الذي هو الملاك في الحجية عندنا، ضرورة عدم ثبوت وصف الحجية

للإجماع بما هو إجماع «٦»، كما قد حَقَّق في محلّه.

و الجواب عن هذا الإيراد أنّه وإن كان احتمال الاستناد إلى الدليل أو الأصل مانعاً عن ثبوت وصف الحجية للإجماع، إلّا أنّه لا مجال لهذا الاحتمال في المقام، خصوصاً بعد استقرار رأي المخالفين و استمرار عملهم على تقليد الميت و الرجوع

(١) رسائل الشهيد الثاني: ١/ ٤٤.

(٢) معالم الدين: ٢٤٥.

(٣) الفوائد الحائرية للبههاني: ٥٠٠.

(٤) الفوائد الحائرية للبههاني: ٥٠٠.

(٥) الأقطاب الفقيه: ١٦٣.

(٦) التتقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١٠٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٥١

.....

إلى أشخاص معينين من الأموات، ففي الحقيقة يكون هذا من خصائص الشيعة و امتيازات الإمامية.

و العجب من هذا المورد أنّه كيف يناقش في تحقّق الإجماع و استكشاف رأي المعصوم (عليه السّلام)، مع تصريحه فيما يأتي من كلامه؛ بأنّ ضرورة مذهب الشيعة تقتضى عدم الأخذ بفتوى المجتهد الميت و لو فيما إذا كان أعلم «١»، فإنّه كيف تجتمع دعوى الضرورة و البداهة مع المناقشة في دعوى الإجماع.

الثاني: اختصاص الأدلة الدالة على حجّية فتوى المجتهد و جواز الرجوع إليه و الأخذ بها بخصوص المجتهد المتّصف بوصف الحياة و عدم شمولها لغير الواحد لهذا الوصف.

أمّا قوله تعالى في آية النفر لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذْ رَجَعُوا إِلَيْهِمْ «٢» فلظهوره في أنّ الإنذار الذي يتعبّه الحذر إنّما هو الإنذار الحاصل من المنذر الحيّ؛ لعدم معنى لإنذار الميت، كما أنّه لا معنى لاتّصافه بالفقاهة فعلاً، و يؤيّدته تعليق وجوب الإنذار على الرجوع الظاهر في الحياة.

و كذا قوله تعالى فَسَيَلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ «٣» ظاهر فيمن يكون متّصفاً بهذا الوصف فعلاً، خصوصاً بعد إيجاب السؤال، فإنّه و إن لم يكن للسؤال مدخلية في حجّية قول أهل الذكر و نظره، إلّا أنّ المفروض في الآية إمكان الرجوع إليه و السؤال عنه، و هذا الوصف لا يتحقّق في الميت بوجه.

و كذا الروايات الدالة على حجّية فتوى المجتهد أعمّ ممّا يدلّ عليها بنحو العموم كقوله (عليه السّلام) فيما حكى عن تفسير العسكري (عليه السّلام): فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه «٤» في الإرجاع إلى أشخاص معينين فإنّ ظهورها في الواحد للأوصاف المذكورة فيها فعلاً خصوصاً الطائفة الثانية منها واضح لا ينبغي الارتباب فيه.

(١) يأتي في ص ١٧٤.

(٢) سورة التوبة: ١٢٢ / ٩.

(٣) سورة الأنبياء: ٧ / ٢١.

(٤) تقدّم في ص ٧٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٢

.....

و كذا السيرة العقلانية التي هي العمدة في أدلة حجية فتوى الفقيه كما عرفت «١» لا تشمل فتوى المجتهد الميت. توضيحه ما أفاده سيدنا العلامة الأستاذ الماتن دام ظلّه في رسالته في الاجتهاد والتقليد، و محصّله: أنّه لا إشكال في عدم التفاوت في ارتكاز العقلاء و حكم العقل بين فتوى الحيّ و الميت، ضرورة طريقيّة كلّ منهما إلى الواقع من غير فرق بينهما، لكن مجرد ارتكازهم و حكمهم العقلي بذلك لا- يكفي في جواز العمل، بل لا- بدّ من إثبات بنائهم على العمل على طبق فتوى الميت كالحَيّ، و تعارفه لديهم حتى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن إمضائه، و إلّا فلو فرض عدم جريان العمل على طبق فتوى الميت و إن لم يكن يتفاوت في عالم ارتكازهم مع الحيّ أصلاً لا يكون للردع مورد حتى يكشف عدمه عن إمضاء الشارع.

و الحاصل أنّ جواز الاتكّال على الأمارات العقلانية موقوف على إمضاء الشارع لفظاً أو استكشافه من طريق عدم الردع، و ليس في المقام ما يدلّ عليه لفظاً، و استكشاف ذلك من طريق عدم الردع موقوف على جرى العقلاء عملاً على طبق ارتكازهم، و مع عدمه لا محلّ لردع الشارع و لا يكون سكوته كاشفاً عن رضاه.

و من الواضح عدم تعارف الأخذ عن الميت في الصدر الأوّل؛ لعدم كون تدوين الكتب الفتوائية متعارفاً حتى يقال: إنّهم كانوا يراجعون الكتب، فإنّ الكتب الموجودة في تلك الأزمنة كانت منحصرة بكتب الأحاديث، ثمّ بعد أزمنة متطاولة صار بناؤهم على تدوين كتب بنحو متون الأخبار، ككتب الصدوقين و من في طبقتهم أو قريب العصر بهما، ثمّ بعد مرور الأزمنة جرت عاداتهم على تدوين الكتب التفرّيعيّة و الاستدلالية إلى أن انتهى تدوين الفتاوى خالية عن الدليل بنحو الرسالة العملية، فلم يكن الأخذ من الأموات ابتداءً ممكناً في الصدر الأوّل و لا متعارفاً أصلاً «٢».

و في تقارير بعض الأعلام في مقام عدم جواز الاستدلال بالسيرة ذكر: إنّ

(١) في ص ٦١، ٦٢، ٨٢، ١٠٣، ١٠٥.

(٢) الاجتهاد و التقليد للإمام الخميني (قدّس سرّه): ١٣٢، ١٣٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٥٣

.....

لازمه حصر المجتهد المقلّد في شخص واحد في الأعصار بأجمعها؛ لأنّ أعلم علمائنا من الأموات و الأحياء شخص واحد لا محالة، فإذا فرضنا أنّه الشيخ أو غيره تعيّن على الجميع الرجوع إليه حسبما تقتضيه السيرة العقلانية، و ذلك للعلم الإجمالي بوجود الخلاف بين المجتهدين في الفتيا، و مع العلم بالمخالفة يجب تقليد الأعلّم فقط، من دون فرق في ذلك بين عصر و عصر، و هو ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة، و لا يسوغ هذا عندهم بوجه لتكون الأئمة ثلاثة عشر، و بهذا تكون السيرة العقلانية مردوعة في الشريعة «١».

و الجواب عن هذا الدليل، إمّا عن الآيات فلاّنها لا تنطبق على المدّعى، ضرورة أنّ المدّعى عبارة عن اشتراط الحياة في المفتى و من يجوز الرجوع إليه، و مقتضاه عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الميت، مع أنّها أي الآيات على تقدير دلالتها على جواز التقليد و عدم المناقشة فيها بما مرّ مفضّلاً «٢» تكون غاية مفادها حجّية فتوى المجتهد الحيّ، و لا دلالة فيها على اشتراط الحياة بنحو يفيد عدم حجّية فتوى الميت بوجه، فلا بدّ فيها من الرجوع إلى دليل أو أصل جارٍ في مورد الشك.

و بالجملة: الآيات ساكتة عن حجيتها فتوى غير الحى لا نافية لها كما هو المدعى، فلا تنطبق عليه. و أمّا عن الروايات، فما كان منها يدلّ بنحو العموم، فهو و إن كان ظاهراً فى بيان الاشتراط و عدم جواز الرجوع إلى غير المتّصف بالأوصاف المذكورة فيها، إلّا أنّها مخدوشة من حيث السند كما عرفت «٣». و ما كان منها يدلّ على الإرجاع إلى أشخاص معيّنين يجرى فيها ما ذكرنا فى الآيات من عدم تعرّضها لفتوى غير الحى، و لا دلالة فيها على نفي الحجية بوجه، بل لا بدّ من الرجوع إلى دليل آخر.

و أمّا السيرة، فيرد على التقريب الذى أفاده الأستاذ دام ظلّه مضافاً إلى أنّ حكم العقل لا يحتاج إلى إمضاء الشارع، و إلّا ينسدّ باب التقليد على العامى؛ لأنّ الحامل

(١) التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١٠٧.

(٢) فى ص ٦٤ و ما بعدها.

(٣) فى ص ١٠٢٨١.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٥٤

.....

له على التقليد كما عرفت ليس إلّا إدراك عقله و حكمه برجوع الجاهل إلى العالم «١»، فلو كان حكم العقل أيضاً مفتقراً إلى الإمضاء من الشارع لكان باب التقليد منسداً عليه؛ لعدم اطلاع العامى على الإمضاء كما هو واضح. أنّه إن أراد أنّ السيرة العقلية غير جارية فى مقام العمل على الرجوع إلى آراء الأموات و ترتيب الأثر عليها و جعلها طريقاً لرفع الجهل فمن الواضح خلافه، لما نراه بالوجدان من مراجعتهم إلى كتب الأقدمين فى الفنون المختلفة فى جميع الأعصار و أخذ الآراء منها و الاستفادة و ترتيب الأثر عليها، بحيث لا يفرّقون بينها و بين الكتب المصنفة فى حياتهم أصلاً، فالسيرة العملية العقلية جارية فى كلا الأمرين من دون ارتياب فى البين.

و إن أراد أنّ السيرة العقلية و إن كانت عامّة فى مقام العمل إلّا أنّه لا بدّ من ورودها فى محيط الشرع، و جريانها فى الأمور المضافة إلى الشارع حتى يكون عدم الردع كاشفاً عن تصويبه و رضاه بذلك، فيرد عليه أنّ عدم الردع الكاشف عن الإمضاء لا يتوقّف على ذلك، بل يكفى مجرد جريان السيرة على معنى عام يكون الأمر الشرعى أيضاً من مصاديقه، ألا- ترى أنّ حجيتها ظواهر الكتاب المستفادة من سيرة العقلاء بضميمة عدم الردع لا يكون منشؤها جريان السيرة فى ظواهر الكتاب، و عدم ردع الشارع عنها، بل جريان السيرة على العمل بكلّ ظاهر، و عدم الردع عنها فى الشرعيات كاف فى استكشاف رضا الشارع و إمضائه، كما لا يخفى.

و يرد على التقريب الذى أفاده بعض الأعلام أنّ انحصار مرجع التقليد فى مثل الشيخ (قدّس سرّه) لا يكون مخالفاً لما هو ضرورى من المذهب. غاية الأمر أنّه مخالف للإجماع؛ لانعقاده على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، و قد عرفت أنّه لا تجتمع دعوى الضرورة من المذهب مع المناقشة فى الإجماع، و دعوى عدم كونه كاشفاً عن موافقة المعصوم (عليه السلام) «٢»؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى مثل أصالة الاشتغال.

(١) فى ص ٦٠ و ما بعدها.

(٢) فى ص ١٧٢.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٥٥

.....

ثم إن الاستلزام للانحصار إنما هو على تقدير كون الأعلّم الذي هو شخص واحد واضح الأعلمية بالإضافة إلى كلّ أحد، وإلا فلو فرض اختلاف الأنظار في تشخيص الأعلّم كما ربّما يتفق فالانحصار لا يكاد يتحقّق بوجهه، كما أنّ بطلان الانحصار لكونه مخالفاً لما هو ضروري من المذهب كما فرضه لا- يوجب الالتزام باشتراط الحياة كما هو المقصود، بل يكون له طريق آخر؛ وهو عدم تعيين الأعلّم للتقليد. وبعبارة أخرى الانحصار مترتب على أمرين: عدم اشتراط الحياة، و اشتراط الأعلمية، و بطلانه لما ذكر لا يوجب نفي الأمر الأوّل، بل له طريق آخر؛ وهو رفع اليد عن الأمر الثاني و اختيار عدم اشتراط الأعلمية و تساوى الأعلّم وغيره من حيث جواز الرجوع إليه، و عليه فيتخير المكلف بينه و بين غيره فيرتفع الانحصار.

كما أنّ ما أفاده من استلزام انحصار صيرورة الأئمة ثلاثة عشر ممنوع جداً؛ لأنّ المرجعية لا تبلغ من حيث المرتبة إلى الإمامة بوجهه، و لعمرى إنّ مثل هذا التعبير من طغيان البيان أو القلم، فإنّه من الواضح أنّ أبناء السنّة مع استمرار عملهم على الأخذ بفتاوى أشخاص معينين من الأموات لا يحكمون بإمامتهم و خلافتهم و وجوب الإطاعة لهم، كما يقولون به في الخلفاء. و التحقّق أنّه لا مجال للمناقشة في أصل السيرة العقلانيّة و جرى عملهم على الأخذ بالأراء مطلقاً، من دون فرق عندهم بين أن يكون صاحب الرأى حياً أو ميتاً. غاية الأمر أنّها مردوعة في الشريعة؛ لقيام الإجماع الكاشف عن موافقة المعصوم (عليه السّلام) على عدم الجواز، و هو يكفي في الردع من دون حاجة إلى أمرٍ آخر.

الثالث: أنّ فتوى الميت على تقدير كونها حجّة فإمّا أن يقال بحجّيتها فيما إذا كان الميت مساوياً لغيره من الأموات و الأحياء في الفضيلة و المرتبة العلية، و إمّا أن يقال بها في خصوص ما إذا كان أعلّم من غيره من تلك الجهة، و لا مجال للقول بها في كلتا صورتين:

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٥٦

.....

أما الصورة الأولى: فلا دليل على الحجّية فيها؛ لأنّه مع الاختلاف بينه و بين غيره في الفتوى و النظر كما هو الغالب و المفروض يكون الدليل قاصراً عن شموله؛ لأنّ المتعارضين غير مشمولين لأدلة الحجّية، و القاعدة تقتضى التساوط مع التعارض كما قد تقدّم البحث عنه «١»، و الإجماع القائم على التخيير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة على تقدير ثبوته كما ادّعاه شيخنا الأنصاري (قدّس سرّه) «٢» لا يشمل المقام، فإنّ القدر المتيقّن منه تساوى المجتهدين من الأحياء، فإنّ الأموات أنفسهم قد ادّعوا الإجماع على عدم جواز الأخذ بأرائهم بعد انقضاء حياتهم، كما مرّ نقل كلمات جملة من إعلامهم «٣».

و أما الصورة الثانية: فلأنّ مقتضى السيرة العقلانيّة الجارية على الأخذ برأى الميت من ناحية، و على الأخذ بقول الأعلّم من المتخالفين من ناحية أخرى و إن كان هو الجواز، إلا أنّك عرفت «٤» أنّ مجرّد جريان السيرة لا يكفي ما دام لم يكن مورداً لإمضاء الشارع لفظاً، أو مستكشفاً من طريق عدم الردع، و عدم ثبوت الإمضاء يكفي في عدم جواز ترتيب الأثر عليه، فضلاً عمّا إذا ثبت الردع من طريق الإجماع الكاشف عن موافقة لرأى المجمعين، و عدم تجويزه الأخذ برأى الميت و الرجوع بفتواه، كما عرفت. و ممّا ذكرنا يظهر مواضع الردّ و القبول و الخلط في هذا الدليل، فتأمل.

و أمّا ما استدللّ به على عدم الاشتراط و جواز الرجوع إلى فتوى المجتهد الميت ابتداءً فوجهه أيضاً:

الأوّل: إطلاق أدلّة جواز التقليد و حجّية فتوى المجتهد من الآيات و الروايات الواردة في هذا الباب، فإنّها غير مقيدة بحال الحياة، فكما أنّها تدلّ على حجّية فتوى الحي، كذلك تشمل فتوى المجتهد الميت نظراً إلى إطلاقها.

و الجواب عنه مضافاً إلى أن أغلب تلك الأدلة غير خالية عن المناقشة في الدلالة

(١) في ص ١٢٣ ١٢٤.

(٢) حكى عنه في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١٠٦

(٣) في ص ٧١٧٠.

(٤) في ص ١٧٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٥٧

.....

على أصل جواز التقليد و حجتيّة الفتوى بالنحو الذي هو محلّ البحث لما عرفت سابقاً «١» ما مرّت الإشارة إليه من أن العناوين المأخوذة فيها ظاهرة في الفعلية التي لا تجتمع إلّا مع وصف الحياة فكما أنّ قوله: «الخمير حرام» ظاهر في الخمر الفعلية لا ما كان خمراً سابقاً، و قوله: «العالم يجب إكرامه» ظاهر في المتّصف بالعلم فعلاً، كذلك قوله: «الفقيه المنذر» ظاهر في المتّصف بهما فعلاً، و هكذا سائر العناوين المأخوذة فيها، و إن شئت قلت: إنّ المشتقّ ظاهر في خصوص المتلبّس بالمبدإ في الحال لأنّه حقيقة فيه، و من المعلوم أنّ الاتّصاف بالفعل ملازم لوجود قيد الحياة.

نعم، قد عرفت «٢» أنّه لا دلالة لهذه الأدلّة على اشتراط وصف الحياة بنحو يفيد نفى الحجية بالإضافة إلى الميت، بل هي ساكنة عن التعرّض لها، و من هنا ينقدح أنّه لا دلالة لها على قول النافين و لا المثبتين، بل تجتمع مع كليهما لسكوتها عن الدلالة على النفي أو الإثبات فيما هو محلّ الكلام و مورد النقض و الإبرام. نعم، قد عرفت أنّ هنا رواية واحدة عامّة ظاهرة في اشتراط الحياة ضعيفة من حيث السند «٣».

الثاني: جريان السيرة المستمرة العملية من العقلاء على الرجوع إلى آراء العلماء و أنظار المطّلعين، من دون فرق بين الأحياء و الأموات، و لا مجال للإشكال فيه كما عرفت «٤».

و الجواب عنه: أنّ حجتيّة السيرة موقوفة على إمضاء الشارع و عدم ردعه عنها، و قد مرّ أنّ الإجماع الكاشف عن موافقة المعصوم (عليه السلام) لرأي المجمعين و حكمهم بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً كاف في مقام الردع و عدم اتّصاف السيرة بوصف الحجية، كما هو ظاهر.

الثالث: استصحاب حجتيّة فتوى المجتهد الميت؛ لأنّها كانت مقطوعة قبل موته و بعده يشك في بقائها فلا مانع عن استصحابها أصلاً، و يكفي هذا الاستصحاب الذي لازمه جواز الأخذ بفتوى الميت في الخروج عن الأصل الأوّلي، الذي كان

(١) في ص ١٧٢ ١٧٣.

(٢) في ص ١٧٤ ١٧٥.

(٣) في ص ١٧٣ ١٧٥.

(٤) في ص ١٧٥ ١٧٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٥٨

.....

مرجعه إلى أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها؛ لأنه مع جريانه لا يبقى شك في الحجية كما لا يخفى.

وقد أورد على جريان هذا الاستصحاب بوجوه متعددة:

منها: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي، وهذا الشرط متحقق في المقام على تقدير كون الحجية المستصحبه متأصلة في الجعل، بحيث يصح اعتبارها من مجرد جعلها، و ترتب عليها آثارها عقلاً من صحه اعتبار كل من المولى و العبد بها، مع أنه غير ظاهر، بل الظاهر أنها منتزعة عن الحكم الظاهري الراجع إلى الأمر بالعمل بالواقع على تقدير المصادفة، نظير الأمر بالاحتياط في بعض موارد الشك، و إلى الترخيص على تقدير المخالفة، فإن ذلك هو منشأ صحه الاعتذار و الاحتجاج.

و الجواب عنه أن الحجية كما قد حقق في محله من الأحكام الوضعية القابلة لتعلق الجعل بها مستقلاً، و يصح انتزاعها من مجرد جعلها، فهو مجعول شرعي لا مانع من جريان الاستصحاب فيها بوجه.

و منها: ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في الكفاية، و حاصله: أن جريان الاستصحاب يتوقف على بقاء موضوع المستصحب عرفاً، و الموضوع في المقام غير باق؛ لأن الرأي متقوم بالحياة بنظر العرف؛ لأن الموت عند أهل العرف موجب لانعدام الميت ورائه، و إن لم يكن كذلك واقعاً؛ لتقوم الرأي بالنفس الناطقة غير الزائلة بالموت لتجدها، لكن المدار في الاستصحاب من جهة بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا يجدى بقاء النفس عقلاً في صحه الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف.

و دعوى أن الاعتقاد و الرأي و إن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه إلا أنه لا حاجة إلى بقاء الرأي، بل مجرد حدوثه في حال الحياة يكفي في جواز تقليده بعد

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: 159

.....

موته، كما هو الحال في الرواية، حيث لا مدخلية لبقاء حياة الراوي في حجية روايته و جواز الأخذ بها.

مدفوعة بأنه لا شبهة في أنه لا بد في جواز التقليد من بقاء الرأي، و لا يكفي مجرد الحدوث، و لذا لو زال بجنون و تبدل أو مرض أو هرم لما جاز قطعاً «١».

و يؤيده أن حجية الرأي بالإضافة إلى العامي ليست بأعظم منها بالإضافة إليه نفسه، و من المعلوم أن حجية الرأي بالإضافة إلى نفسه لا يكفي فيها مجرد الحدوث، ضرورة أن الحجية الثابتة لرأي المجتهد بالإضافة إلى نفسه موضوعها في كل زمان، الرأي في ذلك الزمان لا صرف الحدوث، ضرورة أنه لو زال رأيه بشبهة و نحوها لزلت الحجية عنه قطعاً، مضافاً إلى أن الموت ملازم لارتفاع الرأي غالباً قبله و لو آنأ ما، فلا مجال لاستصحابه.

و أجب عن هذا الإيراد بوجهين:

أحدهما: ما في المستمسك من أن الإجماع على عدم حجية رأي المجتهد مع اختلال الشرائط لو تم لا يقتضى عدم الحجية مع ارتفاع الحياة إذا كان محللاً للخلاف، و ارتفاع الحجية بتبدل الرأي إنما هو لكون الحجية مشروطة بعدم ظهور الخطأ له في المستند، لا لكونها منوطة بالرأي حدوثاً و بقاء، و لذا ترى الشهادة تسقط عن مقام الحجية إذا ظهر للشاهد الخطأ في المستند مع أنها حجة بحدوثها إلى الأبد، و لا ترتفع حجيتها بموت الشاهد أو نسيانه، و ارتفاع الرأي قبل الموت غالباً إن قام إجماع على قدحه فهو خارج عن محل الكلام، و الكلام في غيره من الفروض، و إن لم يتم إجماع على ذلك لم يقدح في جريان الاستصحاب.

و بالجملة: احتمال حجية الرأي بحدوثه إلى الأبد لا رافع له، فلا مانع من الاستصحاب «٢».

ثانيهما: ما أفاده سيدنا العلامة الأستاذ الماتن دام ظلّه من أن مناط عمل

(١) كفاية الأصول: ٥٤٥ ٥٤٦.

(٢) مستمسك العروة: ١٧/١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٦٠

.....

العقلاء على رأى كل ذى صنعة فى صنعة هو أماريته و طريقيته إلى الواقع، و هو المناط فى فتوى الفقهاء، سواء كان دليل اعتباره بناء العقلاء المحض أو الأدلة اللفظية، فإن مفادها أيضاً كذلك، ففتوى الفقيه بأن صلاة الجمعة واجبة طريق إلى الحكم الشرعى و حجة عليه، و إنما تتقوم طريقيته و طريقيته كل رأى خبير إلى الواقع إذا أفنى و أخبر بنحو الجزم، لكن الوجود الحدوثى للفتوى بنحو الجزم يوجب كونه طريقاً إلى الواقع أبداً، و لا ينسلخ عنه ذلك إلا بتجدد رأيه أو التردد فيه، و إلا فهو طريق إلى الواقع كان صاحب الرأى حياً أو ميتاً، فإذا شككنا فى جواز العمل به من حيث احتمال دخاله الحياة شرعاً فى جوازه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب و وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها، فرأى العلامة و قوله و كتاب قواعد كل كاشف عن الأحكام الواقعية، و وجودها الحدوثى كاف فى كونه طريقاً، و هو المناط فى جواز العمل شرعاً ولدى العقلاء.

و إن شئت قلت: جزم العلامة أو إظهار فتواه جزم جعل كتابه حجة و طريقاً إلى الواقع و جائز العمل فى زمان حياته، و يشك فى جواز العمل على طبقه بعد موته فيستصحب «١»، انتهى موضع الحاجة من كلامه دام ظله.

أقول: و فى كلا الوجهين نظر:

أمّا الوجه الأول: فلأن التفكيك بين المقامين من جهة قيام الإجماع هناك و عدمه هنا ممنوع؛ لما عرفت من قيام الإجماع هنا أيضاً على عدم الجواز «٢»، فلا فرق بينهما، و لو فرض عدم تحقق الإجماع فى المقام فأى مانع من استفادة حكمه من تلك الموارد التى يكون الرأى فيها باقياً و لا يجوز للمقلد الرجوع إليه و الأخذ به، مع أنه فى حال الحدوث كان جائز الأخذ، كما إذا عرض له الفسق مثلاً، بل لا فرق ظاهراً بين المقام و بين الموارد التى لا يكون الرأى باقياً لأجل جنون أو مرض أو هرم. نعم، فى خصوص صورة التبدل أو التردد لا مجال لاستفادة حكم المقام منه؛ لما أفاده صاحب الوجه، و

(١) راجع تهذيب الأصول: ٣/ ١٩٥ ١٩٦ و تنقيح الأصول: ٤/ ٦٦٢ ٦٦٣.

(٢) فى ص ١٧٠ ١٧٢.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٦١

.....

بالجملة: فالموارد مختلفة و الملاك فى أكثرها موجود فى المقام.

و أمّا الوجه الثانى: فلأنه لو استندنا فى المقام إلى علم العقلاء و استمرار سيرتهم على الرجوع إلى الخبير فى كل فن و صنعة، و استكشفتنا أن المناط فى عملهم هو الأمارية و الطريقيته إلى الواقع، و هى متقومة بالوجود الحدوثى و أصل تحقق النظر و الفتوى بنحو الجزم، فلا حاجة لنا إلى الاستصحاب، و لا يبقى شك فى بقاء حجية الرأى بعد موت صاحبه. غاية الأمر أن عدم الردع على فرض تماميته يكشف عن الرضا و الإضاء، فالحاجة إلى الاستصحاب إنما هو مع قطع النظر عن السيرة العقلانية و استكشاف مناط عملهم، و بهذه الملاحظة لا دليل على بقاء الموضوع عرفاً بعد ما يكون الموت عند أهل العرف موجباً لانعدام الشخص ورائه رأساً، كما هو غير

خفى.

و منها: أن الحجية المجعولة الراجعة إلى جواز العمل على طبق فتوى المجتهد إن كانت بنحو القضية الخارجية؛ بمعنى أن كل مكلف كان موجوداً جاز له الرجوع إليه فهو لا- يفيد بالنسبة إلى الموجودين بعد حياته في الأعصار المتأخرة، وإن كانت بنحو القضية الحقيقية؛ بمعنى أن كل من وجد في الخارج و كان مكلفاً في كل زمان كان فتواه حجة بالإضافة إليه، فإن أُريد إجراء الاستصحاب التنجيزي فلا وجه له؛ لعدم إدراك المتأخرين زمان حياته، فلا يقين بالنسبة إليهم، وإن أُريد الاستصحاب التعليقي فجرانه بهذا النحو ممنوع.

و بعبارة أخرى أن المراد بالحجية المستصحة إن كان هي الحجية الفعلية فلا يقين بحدوثها؛ لأن الفعلية إنما تتحقق بوجود المكلف العامي في عصر المجتهد، و المفروض عدم تحققه، و إن كان هي الحجية الإنشائية، فهي و إن كانت متيقنة على الفرض إلا أنها ليست بمورد للاستصحاب؛ للشك في سعة دائرة الحجية المنشأة و ضيقها، و عدم العلم بأنها هي الحجية على خصوص من أدرك المجتهد و هو حي، أو أنها تعم من لم يدركه كذلك، فلا علم لنا بثبوت الحجية الإنشائية بعد الممات ليتمكن استصحابها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٢

.....

و يمكن الجواب عنه؛ بأن جعل الأحكام على نحو القضية الحقيقية ليس مرجعه إلى أن لكل فرد من أفراد عنوان الموضوع إذا وجد يكون حكماً مجعولاً برأسه، بحيث يكون هناك التكثر في الجعل حسب تكثر المصاديق و أفراد الموضوع، بل لا يكون في القضية الحقيقية إلا جعل واحد متعلق بعنوان واحد، لكن هذا الجعل الواحد يكون حجة بحكم العقل و عند العقلاء لكل من يكون مصداقاً للعنوان و منطبقاً عليه الموضوع، فقوله تعالى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا «١» لا يتضمن إلا جعلاً واحداً متعلقاً بعنوان واحد؛ و هو من استطاع، و لكن هذا الجعل مع وحدته و عدم تكثره حجة على كل متصف بهذه الصفة.

فحينئذ لو علمنا بوجوب الحج بهذا النحو ثم شككنا في بقاءه من جهة طرق النسخ، أو جهة أخرى موجبة للشك في بقاء الحكم، كما إذا احتملنا في وجوب صلاة الجمعة مثلاً أن يكون مشروطاً بحضور الإمام (عليه السلام)، بحيث يرتفع الوجوب بانعدام هذا الشرط و ارتفاعه، فأى مانع من جريان الاستصحاب، و في المقام أيضاً كذلك، و قد حققنا في محله أن جريان الاستصحابات الحكمية مما لا مانع منه أصلاً.

و قد انقذ من جميع ما ذكرنا في هذا المقام أى المقام الأول بطلان جميع الوجوه التي استند إليها للقول بجواز التقليد الابتدائي للميت، فلا محيص عن الالتزام باشتراط قيد الحياة في التقليد كذلك.

المقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت و عدمه، و بعبارة أخرى في اشتراط الحياة في المفتى بقاء و عدمه، و الكلام فيه يقع في صورتين؛ لأنه إما أن لا تعلم المخالفة بينه و بين الحي الذي كان يجب الرجوع إليه على فرض عدم جواز البقاء على تقليد الميت

(١) سورة آل عمران: ٩٧/٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٣

.....

في الفتوى و الرأي، و إما أن تعلم المخالفة بينهما فيها.

أما الصورة الأولى: فقد استدل فيها على جواز البقاء بوجوه:

منها: الاستصحاب، و تقرّبه أنه تارة يستصحب الحكم الوضعي و هي الحجية الثابتة لفتوى المجتهد الميت قبل موته، و أخرى يستصحب الحكم التكليفي، و على هذا التقدير تارة يستصحب الحكم الواقعي الثابت لصلاة الجمعة مثلاً، الذي تكون فتوى المجتهد الميت طريقاً إليه و كاشفة عن ثبوته و تحقّقه، و أخرى يستصحب الحكم الظاهري بناءً على كون الحجية المجعولة للأماره مستلزماً لإنشاء أحكام ظاهريه على طبق مؤداها مطلقاً، سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له، كما نسب إلى المشهور.

أقول: أما استصحاب الحجية فلا يرد عليه شيء من الإيرادات المذكورة في الاستصحاب المتقدم في المقام الأول عدا كون الموضوع هو الرأى و النظر، و هو لا- يكون باقياً بعد الموت بحسب نظر العرف و العقلاء، حيث يرون الموت موجباً لانعدام الشخص بجميع شئونه و آثاره، و ذلك لأنّ الحجية الفعلية تكون مجرى الاستصحاب في هذا المقام؛ لأنّ المفروض وجود المكلف في عصر المجتهد الميت و ثبوت الحجية لفتواه بالإضافة إليه، فلا مانع من استصحابها إلّا على تقدير عدم جريان الاستصحابات الحكمية، أو دعوى عدم كون الحجية مجعولة شرعياً و لا موضوعاً لأثر شرعي، و كلاهما خلاف التحقيق.

و أمّا استصحاب الحكم الواقعي فيرد عليه اختلال كلا- ركني الاستصحاب، لعدم اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، أمّا اليقين بالحدوث فلعدم ثبوت اليقين الوجداني، و اليقين التعبدى الذي هو نتيجة حجية فتوى الميت و كونها كاشفة عنه و طريقاً إليه أيضاً غير ثابت بعد الموت؛ لأنّ المفروض الشك في الحجية بعد الموت، فلا يقين بالحدوث في حال الشك في البقاء، و تنظير المقام بموارد ثبوت العلم التعبدى

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٦٤

.....

في الأحكام أو الموضوعات الخارجية كما إذا دلت الرواية المعتبرة على حكم و شك في بقائه من جهة، كبقاء و جوب صلاة الجمعة بعد ارتفاع الحضور، أو قامت البيئته على نجاسة شيء ثم شك في بقائها و زوالها بالتطهير، حيث يجرى الاستصحاب في هذه الموارد في غير محلّه، فإنّه في تلك الموارد يكون اليقين التعبدى في حال الشك في البقاء محفوظاً لعدم الشك في بقاء حجية الرواية و اعتبار البيئته، و هذا بخلاف المقام.

نعم، لو فرض الشك في بقاء الحجية بالإضافة إليهما لا مجال حينئذٍ لاستصحاب الحكم الذي هو مفادهما، بل اللازم الرجوع إلى استصحاب الحجية كما في المقام.

و أمّا الشك في البقاء، فانتفاؤه ظاهر؛ لأنّ الحكم الواقعي على تقدير حدوثه و ثبوته يكون باقياً قطعاً؛ لأنه لم يحدث شيء يشك معه في البقاء على ما هو المفروض، فاستصحاب الحكم الواقعي ممّا لا مجال له أصلاً.

و أمّا استصحاب الحكم الظاهري، فيرد عليه مضافاً إلى أن استتباع الحجية المجعولة للأحكام الظاهرية على طبق مؤدى الحجة و مفادها ممنوع، بل لا يترتب على جعل الحجية إلّا آثارها من المنجزية و المعذرية بالإضافة إلى الأحكام الواقعية؛ لعدم الفرق بين حجية القطع و حجية الظنون المعتبرة فيما يرجع إلى معنى الحجية و آثارها أصلاً ما أورده عليه المحقق الخراساني (قدس سرّه) في «الكفاية» من أنه من المحتمل بل المقطوع أنّ الأحكام التقليدية عند أهل العرف لا- تكون أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأى و نحوه، بل إنّما تكون أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، و مجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحّة استصحابها؛ لا اعتبار إحراز بقاء الموضوع و لو عرفاً (١).

و هذا الإيراد يمكن وروده على استصحاب الحكم الواقعي أيضاً، فإنّ العرف

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٥

.....

يرى الحكم الواقعي منجزاً ما دام الرأى باقياً، فإذا زال بالموت أو بالتبدل أو بغيرهما لا يكون منجزاً عندهم بوجه. ومنها: إطلاق الأدلة اللفظية الدالة على التقليد من الآيات والروايات الواردة فيه عموماً أو خصوصاً «١» فإن مقتضى إطلاقها أنه لا فرق في حجيتها الإنذار ووجوب الحذر عقبيه، واعتبار قول أهل الذكر و جواز تقليد من كان واجداً للأوصاف المتعددة، و ترتيب الأثر على قول مثل زرارة و محمّد بن مسلم و زكريا بن آدم و يونس بن عبد الرحمن، بين البقاء على الحياة بعد تحقّق الرجوع و التقليد و الأخذ و التعلّم، و عدم البقاء عليها. غاية الأمر اعتبار الحياة في الحدوث؛ لظهور العناوين في الفعلية كما عرفت «٢». و أمّا بحسب البقاء فلا دلالة فيها على الاعتبار، بل مقتضى إطلاقها العدم كما هو ظاهر.

ومنها: و هو العمدة في المقام السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ فنّ و صنعته، من دون فرق بين أن يكون العالم الذي رجع إليه باقياً على حياته عند العمل بقوله أم لم يكن كذلك، و من الواضح عدم تحقّق الردع عن هذه السيرة العملية العقلانية، و الإجماع الرادع عن السيرة في التقليد الابتدائي غير متحقّق هنا. نعم، حكى عن شيخنا الأعظم الأنصاري (قدّس سرّه) «٣» دعوى الإجماع و استظهاره من إطلاق كلمات المجمعين، و لكنّها ممنوعة جداً لذهاب جمع كثير و جمّ غفير إلى جواز البقاء على تقليد الميت، فلا مجال معه لدعوى الإجماع.

هذا، و يمكن دعوى السيرة العملية من المتشريعة في الصدر الأوّل، حيث إنهم بعد الرجوع إلى أحد من أصحاب الأئمة (عليهم السّلام) و أخذ المعالم منه لم يكن واحد منهم متوقفاً عن العمل حتى يثبت له بقاء حياة من رجع إليه، أو يرجع إلى الغير بعد ثبوت الممات، خصوصاً مع بعد الشكّة كما في مورد بعض الروايات المتقدمة «٤». فالإنصاف أنّ هذا الدليل كاف في جواز الاعتماد عليه و الحكم بجواز البقاء

(١) سبق ذكرها في ص ٦٤ ٧٩.

(٢) في ص ١٧٢، ١٧٣، ١٧٨.

(٣) رسالته في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٦٢.

(٤) في ص ٧٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٦٦

.....

على تقليد الميت و عدم وجوب الرجوع عنه إلى الحيّ.

نعم، هنا أمران ربّما توهم اعتبارهما في جواز البقاء:

الأوّل: العمل بفتوى المجتهد الميت على تقدير كون التقليد عبارة عن الاستناد إلى قول الغير في العمل، فإنّه على هذا التقدير لو لم يتحقّق من المقلّد عمل على طبق فتوى المجتهد الميت يكون العمل به بعد الموت تقليداً ابتدائياً لا محالة، و قد مرّ أنّه غير جائز «١». و هذا بخلاف ما لو كان التقليد بمعنى الالتزام أو غيره من الأمور التي لا يكون للعمل فيها دخل أصلاً، فإنّه لا يكون جواز البقاء على تقليد الميت مشروطاً بسبق العمل، بل يكفي مجرّد الالتزام و نحوه في جواز البقاء.

و لكن لا يخفى أنّ مسألة جواز البقاء على تقليد الميت لا تكون بهذا العنوان، و هذه العبارة واردة في دليل من آية أو رواية ليكون

الحكم بالجواز دائراً مداناً عنوان البقاء على التقليد، كى يلزم ملاحظة معنى التقليد أولاً و عنوان البقاء ثانياً، بل هذه العبارة واقعة في كلمات الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين و اللازم ملاحظة الأدلة الدالة على الجواز ليظهر أنها هل تدل على اشتراط الجواز بالعمل في حال الحياة أم لا؟

فنقول: إما استصحاب الحجية فمقتضاه بقاء فتوى الميت على وصف الحجية الراجعة إلى التنجيز و التعذير بعد موته، فالموضوع هو رأى المجتهد و فتواه، و لا نظر له إلى حال المكلف الذى قلده من جهة العمل على طبق فتواه و عدمه، كما هو واضح. و أمّا الإطلاقات فهى أيضاً كذلك؛ لأنّ الملا-ك في وجوب الحذر هو إنذار المنذر الحى، و فى وجوب ترتيب الأثر هو كون المسئول أهل الذكر من دون مدخلية لعمل المكلف فى ذلك أصلاً. و هكذا السيرة العقلائية التى هى العمدة فى أصل مسألة التقليد، فإنّ عدم مدخلية العمل عند العقلاء فى ترتيب الأثر على قول العالم بعد الرجوع إليه واضح لا ريب فيه.

فانقدح أنّ العمل لا دخل له فى جواز البقاء. نعم، بناء على كون التقليد عبارة

(١) فى ص ١٦٧ ١٨٤.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٦٧

.....

عن العمل لا بد من تحقّق العمل فى الجملة و لو ببعض المسائل، فيجوز له حينئذ البقاء بالإضافة إلى جميع المسائل و لو فيما لم يعمل بها، و ذلك لئلا يلزم التقليد الابتدائى الذى قام الدليل على عدم جوازه، فالفرق حينئذ بين مدخلية العمل فى معنى التقليد و عدمها يظهر فى جواز البقاء على الثانى مطلقاً و لو لم يعمل على طبق فتوى الميت أصلاً، فلا يجب عليه العدول إلى المجتهد الحى و عدم جواز البقاء إلّا على تقدير العمل ببعض المسائل، فيجوز له البقاء و لو بالنسبة إلى ما لم يعمل بها، و فى غير هذا التقدير يجب عليه العدول إلى الحى؛ لأنه مع البقاء لا يتحقّق إلّا التقليد الابتدائى الذى لا يكون جائزاً، و لذا ذكر فى المتن إنّ جواز البقاء إنّما هو بعد تحقّق التقليد بالعمل ببعض المسائل، فتأمل جيّداً.

الثانى: أن يكون المقلّد ذاكراً لفتوى الميت بعد موته، بحيث لو نسيها بعد ما أخذها و تعلمها لم يجز له البقاء، و قد اختار مدخلية هذا الأمر فى جواز البقاء بعض الأعلام فى شرح العروة على ما فى تقريراته و أفاد فى وجهه: أنّه بالنسيان ينعدم أخذه السابق و رجوعه إلى الميت قبل موته؛ لأنّ المقلّد حينئذ إنّما يعلم أنّ الميت أفتى فى مسألة العصير مثلاً إمّا بنجاسته على تقدير غليانه أو بطهارته، و هو كالعمل الإجمالى بأنّ الحكم الواقعى إمّا الحرمة أو الإباحة ليس بمورد للأثر، بل يحتاج إلى رجوع جديد، و جواز الرجوع إلى الميت حينئذ يحتاج إلى دليل؛ لأنه تقليد ابتدائى للميت، و قد تحقّق عدم جوازه «١».

و يرد عليه أنّه إن كان المراد بهذا الشرط هو الذكر فى مقابل النسيان، بحيث كان المقلّد بنفسه ذاكراً و مع عدمه لم يجز له البقاء، و إن كان الاطلاع على فتواه ممكناً بالرجوع إلى رسالته العملية أو سائر مقلّديه الذاكرين لفتواه، فلا دليل على اعتباره فى جواز البقاء، و كون النسيان موجباً لأن يصير رجوعه من التقليد الابتدائى ممنوع جداً، فإنّ الذكر لا دخالة له فى عنوان البقاء بوجه، فإنّ المقلّد لو نسى فتوى المجتهد

(١) التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١١٢.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٦٨

.....

في حال حياته ثم اطلع عليه وتعلمه ثانياً هل يصير ذلك موجباً لتقليد جديد في تلك الحال أم لا يكون هناك إلّا البقاء على التقليد الأولي؟ فإذا عمل في الحج على طبق آرائه و مناسكه ثم نسيها فأراد الحج ثانياً، فهل يعدّ هذا تقليداً ابتدائياً أم لا يكون إلّا بقاءً على التقليد الأول.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ البقاء بعنوانه لا دليل على جوازه «١»، بل مقتضى الأدلة بقاء حجّيته فتوى الميّت بعد موته، و جواز الأخذ به لمن كان مقلداً له في حال الحياة، و لا دلالة لها على اعتبار الذكر و عدم النسيان بوجه، و إلى أنّه لو كان مثل هذا يعدّ تقليداً ابتدائياً لم يقم دليل على عدم جواز هذا النحو من التقليد الابتدائي، فتأمل.

و إن أريد بالذكر هو الذكر في مقابل النسيان، بحيث لا يكون الاطلاع على فتواه ممكناً؛ لعدم وجود رسالته عملية له و عدم من كان مطلعاً على نظره، فاعتبار هذا المعنى و إن كان مسلماً إلّا أنّه دخيل في إمكان البقاء لا في جوازه، ضرورة أنّه مع عدمه لا يعقل أن يبقى على تقليد الميّت، فلا مجال للحكم بأنّه تقليد ابتدائي للميّت، كما هو واضح.

و أمّا الصورة الثانية؛ و هي ما إذا علمت المخالفة بين المجتهد الميت و الحيّ في الفتوى و النظر، فتارة تكون أعلمية أحدهما بالإضافة إلى الآخر معلومة، و أخرى غير معلومة، ففي الفرض الأول يجب الرجوع إلى الأعلم الحيّ أو البقاء على تقليد الميت الأعلم؛ لما عرفت من تعيين الأعلم للتقليد «٢»، و في الفرض الثاني قد يقال: بأنّه لا يكاد يشك في أنّ الفتويين ساقطتان حينئذٍ عن الاعتبار؛ لأنّ الإطلاقات لا تشمل المتعارضين، فلا حجّيته لفتوى الميت و لا الحيّ، و معه يتعين على المكلف الاحتياط فيما إذا تمكّن منه، و مع عدم التمكّن إمّا لدوران الأمر بين المحذورين، و إمّا لعدم سعة الوقت للاحتياط، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر في مورد، و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه، و لم يسع الوقت للجمع بين القصر و الإتمام، فالفتويان أيضاً ساقطتان عن الحجّية،

(١) في ص ١٨٨.

(٢) في ص ١٢١ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٦٩

.....

و الوظيفة هو الامتثال الاحتمالي؛ و هو العمل على طبق إحداهما مخيراً؛ لأنّ المكلف إذا لم يتمكّن من الامتثال الجزمي و العلمي الإجمالي في مورد يتنزّل العقل إلى الامتثال الاحتمالي، كما لا يخفى.

أقول: هذا مبنيّ على عدم كون الحكم في المجتهدين المتساويين في الفضيلة إذا كانا حينئذٍ هو التخيير من حيث التقليد، أو على اختصاص الدليل على التخيير بما إذا كانا كذلك، فلا يشمل مثل المقام، و أمّا لو قلنا بأنّ الحكم هناك هو التخيير و عدم اختصاصه بتلك الصورة، و شمول دليل التخيير من الإجماع أو السيرة أو غيرهما لمثل المقام، فلا مجال للرجوع إلى الاحتياط و الحكم بوجوب الامتثال العلمي الإجمالي أوّلاً، و التنزّل إلى الامتثال الاحتمالي ثانياً، خصوصاً مع ملاحظة ما ادّعى من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على المكلف العامي، كما مرّ البحث عنه مفصّلاً «١».

ثمّ إن عدم العلم بأعلميّة أحدهما يجتمع مع احتمالها في خصوص واحد منهما، مع أنّك عرفت أنّه إذا كان واحد منهما على نحو التعيين محتمل الأعلمية يكون مقتضى أصالة التعيين العقلية الأخذ به «٢».

بقي في هذه المسألة و هي المسألة الثالثة عشر فروع لا بدّ من التعرّض لها:

أحدها: أنه يجوز الرجوع عن تقليد الميت إلى الحي الأعلم، و ذكر في المتن إن الرجوع أحوط، و تخصيصه جواز الرجوع بما إذا كان المجتهد الحي أعلم إنَّما هو مبني على حكمه بعدم جواز العدول إلى المساوي احتياطاً، كما أن احتياطه بالرجوع إلى الحي الأعلم مبني على عدم تعين الأعلم للتقليد، و أن لزوم تقليده إنَّما هو من باب حكم العقل بالاحتياط في موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير في باب الحجية، و قد تقدّم إن مقتضى التحقيق جواز العدول إلى المساوي «٣»، فيجوز له الرجوع عن الميت إلى الحي المساوي، و تقدّم أيضاً تعين الأعلم للتقليد لقيام الدليل عليه «٤». و عليه فيجب العدول إلى الحي الأعلم.

(١) في ص ١٠٥ و ما بعدها.

(٢) في ص ١٥٠.

(٣) في ص ١٠٣ و ما بعدها.

(٤) في ص ١٢١ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧٠

.....

و قد مرّ منّا الإشكال على سيدنا العلامة الأستاذ دام ظلّه «١» بأنّه إذا كان عدم جواز العدول مبتنياً على الاحتياط العقلي، و الحكم بلزوم تقليد الأعلم أيضاً مبتنياً عليه، فعند دوران الأمر بينهما لا ترجيح لاختيار الأعلم، و لا مجال للحكم بلزوم تقليده كذلك و العدول إليه، بل مقتضى ما أفاده مجرّد الجواز و تخير المكلف بين العدول و الرجوع و بين البقاء، كما لا يخفى.

ثانيها: ما أفاده في المتن بقوله: «و لا- يجوز بعد ذلك الرجوع إلى فتوى الميت ثانياً على الأحوط». و الظاهر أن مراده دام ظلّه عدم جواز الرجوع إلى فتوى الميت ثانياً بعد رجوعه إلى الحي الأعلم، و الوجه في عدم جواز الرجوع حينئذٍ واضح؛ لأنّه من الرجوع عن الأعلم إلى غيره. و بعبارة أخرى بعد ما كان الرجوع إليه واجباً و لو احتياطاً كيف يجوز العدول عنه إلى الميت مع كونه مفضولاً، خصوصاً مع ملاحظة أنّه لا يجوز العدول إلى المساوي أيضاً عند الماتن دام ظلّه و مقتضى ما ذكرنا أن عدم الجواز يكون بنحو الفتوى لا على سبيل الاحتياط اللزومي.

هذا، و قد عنون في العروة هذا الفرع بقوله: إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العدول إلى الميت «٢».

و قد حمل بعض الأعلام في شرحها على ما في تقريراته هذه العبارة على موردين، لدعوى اختصاص صحّة العدول بهما، حيث قال: إن صحّة العدول إنَّما تكون في موردين: أحدهما فيما إذا كان الحي أعلم من الميت، و ثانيهما فيما إذا كان الميت أعلم إلَّما أن المكلف نسى فتواه، إذ معه لا مسوغ للبقاء على تقليد الميت، و المفروض أن عدوله إلى الحي صحيح، و مع فرض صحّة العدول لا مجوز بوجه للعدول عنه إلى تقليد الميت «٣».

أقول: لا- ينبغي الإشكال في عدم كون المراد بالعبارة هذين الموردين، بل المراد هي الصورة التي يكون المقلد مخيراً في البقاء و عدمه، و هو فيما إذا كانا متساويين

(١) في ص ١٢٠، ١٣٩، ١٦٥.

(٢) العروة الوثقى: ٦/١ مسألة ١٠.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ١١٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧١

.....

في الفضيلة و العلم، سواء علمت المخالفة بينهما في الفتوى أم لم تعلم. غاية الأمر أنه لا بدّ من البحث و التكلم حينئذٍ في الجواز و عدمه:

فنقول: الوجه في الجواز هو استصحاب التخيير الثابت قبل الرجوع عن الميّت، بمعنى أنّ المقلمد كان يجوز له اختيار فتوى المجتهد الحى الذى وقع الكلام فى جواز العدول عنه، كما كان يجوز له اختيار فتوى المجتهد الميّت، فهو كان مخيراً بين الأمرين، و له الأخذ بكلّ واحدة من الفتويين، و الآن كما كان بمقتضى دليل الاستصحاب.

و الوجه فى عدم الجواز مضافاً إلى أصالة الاحتياط لكون المورد من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير، و الإيراد عليه بأنّه لا مجال لها، إذ كما يحتمل وجوب البقاء على تقليد الميّت يحتمل وجوب العدول عنه، فاحتمال التعيين موجود فى كلّ من الطرفين، كما يحتمل أيضاً التخيير، و فى مثله يجب البناء على التخيير بعد قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامى، حتى أحوط القولين المتعينين فى نظر العقل لو لا- الإجماع المذكور، مندفع بأنّه لا منشأ لاحتمال وجوب العدول عن الميّت بعد ملاحظة كون المفروض صورة تساوى المجتهدين فى الفضيلة، و كون البقاء على تقليد الميّت جائزاً بمقتضى الاستصحاب أو غيره من الأدلّة، فمع لحاظ هذين الأمرين لا مجال لاحتمال وجوب العدول و تعين المجتهد الحى، فالرورد من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير الذى يحكم العقل فيه بأصالة التعيين.

كما أنّ الإيراد عليه بأنّه لو فرضنا تساوى الميّت و الحى مع العلم بالمخالفة بينهما يكون مقتضى القاعدة سقوط فتواهما عن الاعتبار للمعارضه، و لا يبقى معه الدوران بين التعيين و التخيير، مندفع أيضاً مضافاً إلى أنّ محلّ البحث أعمّ من صورة العلم بالمخالفة بينهما؛ لما عرفت من أنّ مورد البحث صورة تساوى المجتهدين فى الفضيلة، سواء علمت المخالفة أم لم تعلم، بأنّ هذا مبنى على ما هو المشهور، و مقتضى التحقيق من ثبوت التخيير فى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: 172

.....

مثل هذا المورد، و عدم سقوط كلتا الفتويين عن الاعتبار كما تقدّم البحث عنه «1» هو كون العدول عن الحى إلى الميّت تقليداً ابتدائياً للميّت، و قد قام الإجماع على عدم الجواز و المنع عنه، اللهم إلّا أن يمنع شموله لمثل المقام ممّا كان المكلف مقلداً للميّت فى برهه من الزمان.

ثمّ إنّه لا- يختلف الحكم بعدم جواز العدول عن الحى إلى الميّت بالاختلاف فى معنى التقليد و أنّه هو الالتزام و شبهه، أو العمل استناداً إلى قول الغير؛ لما ذكرنا من أنّ مبنى عدم جواز العدول هو كونه تقليداً ابتدائياً للميّت، فحمل الحكم بعدم الجواز على مبنى كون التقليد هو الالتزام ممّا لا وجه له أصلاً.

نعم، هذا الاختلاف إنّما يثمر فى أصل موضوع العدول، حيث إنّ العدول على تقدير كون التقليد بمعنى الالتزام يتحقّق برفع اليد عن الالتزام الأوّل، و الالتزام بالرجوع إلى آخر ثانياً، و أمّا على تقدير كونه بمعنى العمل فهو لا يتحقّق إلّا بالعمل، فإذا أفتى أحدهما بوجوب صلاة الجمعة مثلاً، و الآخر بحرمتها، فالعدول عن تقليد القائل بالحرمة إنّما يتحقّق بالإتيان بها استناداً إلى فتوى القائل بالوجوب، فالاختلاف فى معنى التقليد إنّما يثمر فى موضوع العدول لا فى حكمه من الجواز و عدمه، فتدبر جيّداً.

ثالثها: ما ذكره فى المتن بقوله: «و لا إلى حى آخر كذلك إلّا إلى أعلم منه، فإنّه يجب على الأحوط» و المقصود أنّه بعد ما رجع عن الميّت إلى الحى لا يجوز له العدول عن الحى إلى حى آخر احتياطاً، إلّا إذا كان أعلم من الحى الأوّل، فإنّه يجب العدول إليه احتياطاً،

وقد ظهر مما ذكرنا وجه ما أفاده، كما أنه ظهر أن المختار جواز العدول في المستثنى منه إذا كانا متساويين، و وجوبه في المستثنى بنحو الفتوى.

رابعها: إنه لا بد و أن يكون البقاء على تقليد الميت مستنداً إلى فتوى الحي الذي بجواز ذلك، بحيث لو بقي على تقليد الميت من دون الرجوع إلى الحي كان كمن عمل من غير تقليد، وهذا إنما هو فيما إذا احتل المكلف العامي ارتفاع

(١) في ص ١٩١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧٣

[تعاقب تقليد الأموات]

مسألة ١٤: إذا قلّد مجتهداً ثم مات فقلّد غيره ثم مات فقلّد في مسألة البقاء على تقليد الميت من يقول بوجوب البقاء أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني؟ الأظهر البقاء على تقليد الأول إن كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء، و يتخير بين البقاء على تقليد الثاني و الرجوع إلى الحي إن كان قائلاً بجوازه (١).

الحجّة يفتى عن الفتوى بالموت حتى يجب عليه الرجوع إلى العالم، و أما لو فرض ثبوت القطع له ببقاء الحجّة لا يبقى مجال للرجوع إلى الحي في ذلك كما هو واضح، كما أنه ربّما يكون الحامل له على الرجوع إلى الحي فتوى المجتهد الميت بأنه يعتبر في البقاء الرجوع إلى الحي، فإنه مع ملاحظة هذه الفتوى إذا أراد البقاء لا بدّ و أن يرجع إلى الحي؛ لأنّ لازم البقاء على تقليد الميت في جميع فتاواه التي منها اعتبار الرجوع إلى الحي في البقاء الرجوع إلى الحي، و هو ظاهر.

(١) المفروض في هذه المسألة ما إذا لم يكن المجتهد الثاني الذي قلّده بعد موت الأول قائلاً بوجوب البقاء على تقليد الميت؛ لأنّ الظاهر أن المراد من تقليده إياه هو تقليده في جميع المسائل لا خصوص مسألة البقاء على تقليد الميت، و القول بعدم وجوب البقاء و إن كان يجتمع مع القول بحرمه البقاء إلّا أنّ الظاهر أنّ المراد غير هذه الصورة، فينحصر في القول بالجواز.

وجه الظهور أنّ الظاهر كون المراد من تقليد الثاني هو تقليده اختياراً، بحيث كان للمكلف العامي الرجوع إليه و تقليده، و كان له البقاء على تقليد الأول، و قد اختار المقلّد الشقّ الأول، فالمفروض في العبارة ظاهراً هو ما إذا كان الثاني قائلاً في مسألة البقاء بجوازه، و لكنّه لا مانع من توسعة دائرة البحث و التكلّم فيما إذا كان قائلاً بالحرمه أيضاً فهنا فرضان:

الفرض الأول: ما إذا كان المجتهد الثاني قائلاً بجواز البقاء، و اختار المكلف

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧٤

.....

عدمه و الرجوع إلى الحي في سائر المسائل، و قد مرّ أنّه المقصود من العبارة، و فيه صورتان:

إحداهما: ما إذا كان المجتهد الثالث أيضاً قائلاً بالجواز، و الأخرى ما إذا كان الثالث قائلاً بالوجوب.

أمّا الصورة الأولى: فلا إشكال فيها في جواز البقاء على تقليد الثاني في سائر المسائل؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف قد قلّده بعد موت الأول، و الثالث الحيّ قائل بجواز البقاء على تقليد الميت، فيجوز له البقاء على تقليد الثاني بعد موته، كما أنه يجوز له الرجوع إلى الثالث بلا ريب، و أمّا جواز البقاء على تقليد الأول فيبني على ملاحظته أنّ فتوى الثالث بجواز البقاء هل يجوز أن تشمل البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء كما تشمل سائر المسائل أم لا يمكن شمولها له، فعلى تقدير الإمكان لا مانع من البقاء على تقليد

الأول؛ لأنه يجوز للمكلف استناداً إلى فتوى الثالث الحي البقاء على تقليد الثاني في جميع المسائل التي منها مسألة البقاء، التي حكم الثاني فيها بالجواز، كما أنه على تقدير عدم الإمكان لا مجال له للبقاء؛ لأن البقاء على الأول يصير بلا مستند؛ لأن المفروض أن فتوى الثالث لا تشمل مسألة البقاء، وفتوى الثاني وإن كانت هي الجواز لكنه حيث اختار المكلف عدمه و الرجوع إليه يكون البقاء على الأول حينئذٍ عدولاً، كما إذا أراد العدول إلى الأول في حياة الثاني، وقد مرّ عدم جواز هذا النحو من العدول «١».

و الظاهر عدم إمكان الشمول، من دون فرق بين ما إذا كان نظر الثاني والثالث متحداً فيما هو الموضوع للحكم بالجواز و متفقا من حيث الإطلاق و التقييد أم لا، و من دون فرق أيضاً في صورة الاختلاف من هذه الجهة بين ما إذا كان نظر الثالث أوسع من الثاني، كما إذا كان البقاء جائزاً عنده مطلقاً و لو فيما لم يعمل به من المسائل أو لم يتعلم، و كان جواز البقاء عند الثاني مقيداً بما إذا عمل مثلاً، و بين ما إذا كان نظر الثاني أوسع من الثالث.

(١) في ص ١٩٢ ١٩٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧٥

.....

و الدليل على عدم الشمول أمران:

أحدهما: اللغوية و تحصيل الحاصل، و ذلك لأنّ شمول فتوى الثالث الحي بجواز البقاء لفتوى الثاني الميت بالجواز لا يترتب عليه أيّ فائدة؛ لأنّ الشمول إن كان بلحاظ استفادة الجواز في نفس هذه المسألة فمن الواضح أنه بعد حكم الحي بالجواز لا حاجة إلى استفادة الجواز من فتوى غيره أيضاً، و إن كان بلحاظ استفادة الجواز بالإضافة إلى سائر المسائل الفرعية فمن الواضح أنّها أيضاً لا تحتاج إلى الحكم بالجواز ثانياً؛ لأنّ فتوى الحي بالجواز صارت موجبة لا تصاف فتوى الميت فيها بالحجية، فلا تفتقر إلى الاتصاف بالحجية ثانياً من طريق فتوى الميت بجواز البقاء التي صارت حجة لأجل فتوى الحي بالجواز، بل لا يعقل ذلك؛ لأنّ الحجية بعد الحجية، و المنجزية بعد المنجزية، و المعذرية بعد المعذرية غير معقولة.

و هذا فيما إذا كان النظران متّحدين أو كان نظر الحي أوسع واضح. و أمّا مع كون نظر الميت أوسع بحيث كان الجواز عند الحي مقيداً بصورة العمل مثلاً، و المفروض أنه لم يعمل بجميع المسائل، فالوجه في عدم الشمول مضافاً إلى ما ذكر عدم تحقق العمل بفتوى الميت في هذه المسألة؛ لأنّ المفروض أنه لم يبق على تقليد المجتهد الأول حتى يكون بقاؤه عليه عملاً بفتوى الثاني بالجواز. و دعوى أنّ الرجوع إلى الثاني و تقليده أيضاً عمل بفتواه بالجواز في مسألة البقاء؛ لأنّ اختيار أحد الطرفين لا يوجب عدم تحقق العمل بوجه، مدفوعة بأنه يكون كذلك إذا كان مختاره الطرف الآخر؛ و هو البقاء الذي لا يجتمع مع الحكم بالحرمة و أمّا إذا كان مختاره الرجوع إلى الثاني و تقليده إياه في المسائل فلا يعدّ هذا عملاً بفتواه بالجواز، ضرورة أنّ الرجوع إليه يجتمع مع الحكم بالحرمة أيضاً فكيف يكون عملاً بالجواز، فتدبر جيداً.

ثانيهما: استحالة أخذ الحكم في موضوع نفسه، نظراً إلى أنّ جواز البقاء

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧٦

.....

الذي هو حكم كيف يعقل أن يؤخذ في موضوع نفسه و يقال بأنه يجوز البقاء في جواز البقاء.

و دعوى أنّ المستحيل إنّما هو أن يؤخذ حكم في موضوع شخصه، نظراً إلى أنّ مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله و

إنشائه، و أمّا في مثل المقام فلا مانع منه، نظراً إلى أنه لا مانع من أن تكون حجّية فتوى الميت بجواز البقاء مترتبة على حجّية فتوى الحيّ به؛ لأنّهما فتويان، مدفوعة جدّاً بأنّه ليس البحث في حجّية فتوى الحيّ، بل في إمكان شمول فتواه التي لا إشكال في حجّيتها لفتوى الميت بجواز البقاء، و من المعلوم أنّ جواز البقاء ليس إلّا حكماً واحداً. غاية الأمر اتّحادهما في هذا الحكم و اتّفاقهما في هذه الفتوى، فكيف يعقل حينئذٍ أن يصير الحكم موضوعاً في نفسه، بحيث يصير جواز البقاء ظرفاً و متعلّقاً لنفس جواز البقاء، كما هو ظاهر.

و لعلّه لما ذكرنا اختار سيّدنا العلّامة الأستاذ دام ظلّه في المتن أنّ العامي مخير بين أن يبقى على تقليد الثاني، و بين أن يرجع إلى الثالث الحيّ فيما إذا كان قائلاً بجواز البقاء، و قد عرفت أنّ الظاهر كون المفروض في العبارة ما إذا كان الثاني أيضاً قائلاً بالجواز، و لازم ما أفاده عدم جواز البقاء على تقليد الأوّل في هذه الصورة بوجه.

و أمّا الصورة الثانية: و هي ما إذا كان الثالث قائلاً بالوجوب، و قد اختار دام ظلّه في هذه الصورة تعين البقاء على تقليد الأوّل، و الوجه فيه أنّ رجوعه إلى الثاني بعد موت الأوّل كان باطلاً بمقتضى فتوى الثالث بوجوب البقاء؛ لأنّ وظيفة المكلف كانت من أوّل الأمر البقاء على تقليد الأوّل و لم يكن له الرجوع إلى الثاني بعد موت الأوّل. غاية الأمر أنّه كان معذوراً في ذلك ما دام كان الثاني موجوداً، و الآن ارتفع العذر و يجب عليه البقاء على التقليد الذي كان صحيحاً؛ و هو تقليد الأوّل فقط.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧٧

.....

نعم، فيما إذا فرض مجتهدان فقط مات أحدهما و الآخر حيّ، و قد قلّد العامي الأوّل و هو معتقد بجواز البقاء، و الآن يكون الحيّ قائلاً بوجوب البقاء، وقع البحث في أنّه هل تشمل فتوى الحيّ بالوجوب فتوى الميتّ بالجواز، و مرجعه حينئذٍ إلى التخيير بين البقاء و بين العدول إلى الحيّ، فيجوز له العدول إلى الحيّ و أخذ فتاواه في سائر المسائل الفرعية، أو أنّها لا تشمل إيّاها فيجب عليه البقاء على تقليد الميتّ في غير هذه المسألة من سائر المسائل؟

ربّما يقال بالعدم، نظراً إلى أنّ مرجع فتوى الحيّ بوجوب البقاء إلى كون فتاوى الميتّ حجّية على مثل هذا المقدّد على نحو التعيين، و لا يجوز له العدول إلى الغير و أخذ الفتوى منه، و مرجع فتوى الميتّ بالجواز إلى كون فتاواه حجّية على سبيل التخيير، فإذا قلنا بشمول فتوى الحيّ بالوجوب لفتوى الميتّ بالجواز يلزم أن تكون سائر فتاوى الميتّ متّصفه بالحجّية التعيينية و التخييرية معاً، و هذا من المستحيل؛ لأنّه يشبه الجمع بين المتناقضين.

و الأظهر أنّه لا مانع عن الشمول، سواء كان نظرها متّحداً من حيث ما هو الموضوع للحكم بالوجوب أو الجواز أو مختلفاً، و ذلك لعدم كون الاتّصاف بالحجّيتين في رتبة واحدة و عرض واحد، فإنّ اتّصافها بالحجّية التعيينية إنّما هو لأجل فتوى الحيّ بالوجوب و شمولها لها من دون واسطة، و بالحجّية التخييرية إنّما هو بلحاظ توسيط فتوى الميتّ بالجواز، و هذا ممّا لا مانع منه أصلاً، كما أنّ فتوى الحيّ بوجوب السورة مثلاً في الصلاة لا تنافي فتواه بوجوب البقاء على تقليد الميتّ مع فرض كون فتوى الميتّ هو عدم وجوب السورة، فإنّ الحكم بالوجوب إنّما هو لاقتضاء اجتهاده له من دون توسيط، و الحكم بعدم الوجوب إنّما هو بلحاظ فتوى الميتّ بالعدم و ثبوت حجّيتها بعد الموت أيضاً كما هو ظاهر، هذا تمام الكلام في الفرض الأوّل.

و أمّا الفرض الثاني: و هو ما إذا كان المجتهد الثاني قائلاً بحرمة البقاء و وجوب

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧٨

.....

الرجوع عن الميت إلى الحي، و المجتهد الثالث قائلاً بوجوب البقاء و عدم جواز العدول أو بجوازه، ففيه أيضاً صورتان: الصورة الأولى: ما إذا كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء و عدم جواز العدول، و فيه أقوال:

أحدها: ما حكى عن الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) في رسالة الاجتهاد و التقليد ممّا يرجع إلى أنّه بعد عدم إمكان شمول فتوى الحي بالوجوب لفتوى الميت بالحرمة، نظراً إلى لزوم التناقض يجب عليه البقاء على رأى الثاني في المسائل العملية، التي رجح فيها بفتوى الثاني عن الأول؛ لأنّ تقليد الثاني و رجوعه عن الأول بالنسبة إلى تلك المسائل وقع صحيحاً فيجب البقاء عليه. ثمّ احتمل (قدس سره) ترجيح الأول نظراً إلى أنّ تقليد الثاني في المسائل المعدول عنها إنّما هو بتقليده في وجوب الرجوع، فإذا كان الإفتاء بالبقاء لا يشمل على ما هو المفروض فلا يشمل ما يترتب عليه أيضاً «١».

و يرد عليه مضافاً إلى أنّ عدم شمول فتوى الحي بوجوب البقاء لفتوى الميت بوجوب الرجوع ليس لأجل التناقض، بل لأنّ المسألة الواحدة لا تحتمل تقليدين و لا تصلح للرجوع فيها إلى شخصين، و لو لم يكن اختلاف في البين و كانت الفتويان مترتبتين، فإنّه بعد ما رجح فيها إلى فتوى الحي بمقتضى حكم العقل، و أخذها و قلده الحيّ فيها لا يبقى في هذه المسألة مجال للتقليد و موقع للأخذ بفتوى الغير أصلاً؛ لعدم الفرق بينها و بين سائر المسائل في عدم الاحتمال للتقليدين و عدم القابلية للرجوع إلى شخصين، فوجه عدم الشمول ما ذكرنا لا ما أفاده من التناقض أنّ ما أفاد أولاً من وجوب البقاء على رأى الثاني غير تام؛ لأنّه لو كان الملاك فيه هو اتّصاف التقليد الثاني بالصحة و وقوعه كذلك، فمن الواضح أنّ التقليد الأول أيضاً يكون صحيحاً و متصفاً بوصف الصحة، و لا مرجح للتقليد الثاني بعد اتّصاف كلاهما بتلك الصفة لو لم نقل باختصاص

(١) رسالة في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصاري: ٦٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٧٩

.....

الوصف بالتقليد الأول، كما هو ظاهر.

ضروره أنّه بملاحظة فتوى الثالث بوجوب البقاء يستكشف بطلان التقليد الثاني؛ لأنّ وظيفته كانت هو البقاء على التقليد الأول و لم يجز له الرجوع إلى الثاني. غاية الأمر أنّه كان معذوراً في ذلك لأجل استناده إلى الحجّة؛ و هي فتوى الثاني بحرمة البقاء، و لكنّ المعذوريّة إنّما تدوم ما دام الثاني حيّاً، فإذا مات و كانت فتوى الحيّ و وجوب البقاء يستكشف أنّ وظيفته كانت من أول الأمر البقاء على التقليد الأول، فبملاحظة فتواه يعلم عدم وقوعه صحيحاً، فكيف يجب البقاء عليه.

ثانيها: ما اختاره المحقق الأصفهاني (قدس سره) في رسالة الاجتهاد و التقليد، و حاصله يرجع إلى وجوب البقاء على تقليد المجتهد الثاني في المسائل العملية، نظراً إلى أنّه لا يلزم التناقض من شمول فتوى الحيّ بوجوب البقاء لفتوى الميت بوجوب الرجوع، لأنّ رأى الثاني و إنّ تعلّق بحكم كليّ و هو وجوب الرجوع من دون اختصاصه بمن سبقه في الإفتاء، لكنّه ليس كلّ ما هو مقتضى الأدلّة و متعلّق الرأى يصحّ التقليد فيه.

ألا ترى أنّ مقتضى الأدلّة و وجوب التقليد مع أنّه لا يمكن التقليد في أصل وجوب التقليد؛ للزوم الدور و التسلسل، و كذلك المقام، فإنّه لا يعقل تقليد المفتي بوجوب الرجوع حتى في الرجوع عن نفسه بعد موته، فإنّ حجّيته رأيه و فتواه بعد موته في هذه المسألة و غيرها على حدّ سواء، فلا يعقل الاستناد إلى رأيه و لو في هذه المسألة بنفس رأيه حدوداً و بقاءً، و ميزان التقليد في المسألة الكلية صحيحة العمل على طبقها في جميع أفرادها و إنّ لم يعمل إلّا في بعضها، و من الواضح عدم صحّة العمل على طبقها كليّاً حتى في الرجوع عنه بعد موته أو البقاء على رأيه بعد موته، فلا محالة لا يعقل حجّيته رأيه بوجوب الرجوع إلّا بالإضافة إلى من سبقه في الإفتاء،

و لا بأس حينئذٍ بشمول الفتوى بوجوب البقاء لهذه المسألة، فإن معنى وجوب الرجوع عن غيره عدم جواز

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٠

.....

تطبيق العمل على رأى الغير، و البقاء على هذا الرأى معناه موافقة الثالث للثانى فى عدم جواز تطبيق العمل على فتوى الأول ورائه. و منه يظهر أنه لا يعقل تساوى نسبة وجوب البقاء إلى كلا التقليدين، بل يترجح جانب الثانى قهراً، مضافاً إلى أن وجوب البقاء إن كان لأجل استصحاب الأحكام المقلد فيها فالترجيح للثانى؛ لانقطاع الاستصحاب فى الأول بالرجوع إلى الثانى «١»، و إن كان لاستصحاب حرمة العدول فهو أيضاً منقطع بجواز الرجوع إلى الثانى انتهى ملخصاً.

و يرد عليه ما عرفت من عدم احتمال مسألة البقاء على تقليد الميِّت لتقليدين و لو كانا مترتبين فمع الرجوع إلى فتوى الحى بوجوب البقاء لا يبقى مجال للرجوع فيها إلى الغير، سواء كان هو الميِّت أو الحى الآخر، و سواء كان فى طوله أو فى عرضه، و مع عدم الشمول لا أثر لما تكلفه من إثبات اختصاص فتوى الميِّت بوجوب الرجوع بخصوص من سبقه بالإفتاء، حتى يتحقق التوافق بين الثانى و الثالث على عدم حجى فتوى المجتهد الأول، ضرورة أن ثمره سعة دائرة هذه الفتوى و ضيقها إنما هى على فرض الشمول، و بدونه لا ينتج ما أفاده أصلاً.

مضافاً إلى ما عرفت من أن فتوى الثالث بوجوب البقاء إنما يكون موضوعها التقليد الصحيح، و تقليد الثانى لا يكون صحيحاً عند الثالث؛ لأنه كانت وظيفة المكلف بحسب رأى الثالث هو البقاء على تقليد المجتهد الأول و لم يكن له الرجوع إلى الثانى. غاية الأمر أنه كان معذوراً فى الرجوع إليه ما دام الثانى باقياً، و بعد موته و فتوى الحى بوجوب البقاء يستكشف أنه لم يكن له الرجوع إلى الثانى.

و من هنا ظهر أن ما أفاده من ترجيح جانب التقليد الثانى قهراً ممنوع؛ لعدم تساويه مع الأول فضلاً عن كونه راجحاً عليه، كما أن التمسك باستصحاب الأحكام المقلد فيها لا يوجب ثبوت الرجحان للثانى؛ لأن جريانه فرع ثبوتها بسبب التقليد الصحيح،

(١) بحوث فى الأصول، الاجتهاد و التقليد: ٢٩ ٣١.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٨١

.....

و المفروض بمقتضى فتوى الثالث عدم كون تقليد الثانى تقليداً صحيحاً؛ لأنه كان يجب عليه البقاء على الأول. و منه يظهر النظر فى اقتضاء استصحاب حرمة العدول ذلك؛ لأن العدول المحرم إنما هو العدول عن التقليد الصحيح لا عن كل تقليد، و إن لم يكن متصفاً بهذا الوصف.

ثالثها: ما اختاره فى المستمسك من تعين البقاء على تقليد الأول، حيث إنه بعد بيان أنه إذا قلد بكرةً و هو المجتهد الثالث فى مسألة البقاء يمتنع الرجوع إلى عمرو و هو المجتهد الثانى فى هذه المسألة؛ لأن المسألة الواحدة لا تحتل تقليدين مترتبين؛ لأنه لو بنى على جواز اجتماع المثليين فى رتبتيهما فلا أقل من لزوم اللغوية مع اتفاقهما عملاً أو التناقض مع اختلافهما.

و لا مجال لتوهم أنه يكون هناك مسألان لاختلاف موضوعهما، نظراً إلى أن فتوى الميِّت حرمة البقاء على تقليد زيد و هو المجتهد الأول و فتوى الحى وجوب البقاء على تقليد عمرو، فلا مانع من الرجوع فى كل واحدة إلى واحد و ذلك لأن خصوصية عمرو ليست مقومةً للقضية الشرعية التى يرجع فيها العامى إلى بكر، ضرورة أن فتواه وجوب البقاء بنحو الكلية، قال: و من ذلك يظهر أنه لو كان

رأى بكر وجوب البقاء وجب البقاء على تقليد زيد و إن كان رأى عمرو وجوب العدول «١».

و يرد عليه أن ما أفاده في وجه عدم شمول فتوى الحى بوجوب البقاء لفتوى الميت بوجوب الرجوع و إن كان صحيحاً، و كذا ما رتب عليه من الثمرة من وجوب البقاء على تقليد زيد، إلما أن ترتب هذه الثمرة ممياً لم يعلم وجهه و لم يظهر من تلك المقدمة أصلاً، و الوجه فيها ما عرفت من عدم كون تقليد الثانى صحيحاً حتى يجب البقاء عليه، و على تقدير التنزل عن ذلك و الاكتفاء بالصحة و لو مع انكشاف الخلاف يجوز البقاء على تقليد كل من الأولين، فتدبر.

(١) مستمسك العروة: ١/ ٣٣٣ ٣٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٨٢

[هل ينزل الوكيل و المنصب بموت المجتهد أم لا؟]

مسألة ١٥: المأذون و الوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو الوصايا أو في أموال القصير ينزل بموت المجتهد، و أمّا المنصب من قبله بأن نصبه متولياً للوقف أو قيمياً على القصر فلا يبعد عدم انزاله، لكن لا ينبغي ترك الاحتياط بتحصيل الإجازة أو النصب الجديد للمنصب من المجتهد الحى (١).

الصورة الثانية: ما إذا كان الثانى قائلاً بوجوب العدول و الثالث بجواز البقاء، و فى هذه الصورة لا إشكال فى جواز الرجوع فى سائر المسائل العملية إلى المجتهد الثالث الحى و الأخذ بفتاواه و تطبيق العمل عليها؛ لأن المفروض تجويزه البقاء و العدول معاً، و قول الثانى بوجوب العدول أيضاً يساعده، و أمياً إذا أراد البقاء مستنداً إلى فتوى الثالث بجوازه فهل يبقى على تقليد الأول أو الثانى، أو يتخير بين الأمرين؟ و جوه و احتمالات.

و الظاهر هو الوجه الثانى؛ لأن رجوعه إلى الثانى و الأخذ بفتاواه كان صحيحاً على طبق رأيه و رأى الثالث، فالعدول عنه إلى الأول و تطبيق العمل على فتاواه يكون عدولاً، و قد مرّ أن هذا النحو من العدول غير جائز «١»، سيماً إذا لم يكن الثانى و الأول متساويين من حيث الفضيلة، بل كان الأول مفضولاً بالإضافة إليه، فتأمل جيداً.

(١) أمياً الانعزال بالموت فى المأذون و الوكيل فلقيام الإجماع على بطلان الوكالة بموت الموكل «٢»، مضافاً إلى أن الوكالة متقومة بالإذن من الموكل، و الموت يخرجها عن أهلية التصرف و الإذن، فلا مجال للنيابة عنه و القيام مقامه كما هو ظاهر.

و أمياً عدم الانعزال بالموت فى المنصب من قبله كما فى المتولّى للوقف أو القيم على الصغير، فالمحكى عن الإيضاح أنه نفى الخلاف عن عدم انعزال الأولياء و القوام المجعولين من قبل المجتهد «٣»، و قال صاحب الجواهر (قدس سرّه) بعد حكاية ما فى الإيضاح: إن تم إجماعاً فذاك و إلما كان المتجه ما ذكرنا يعنى الانعزال.

(١) فى ص ١٩٢ ١٩٥، ١٩٧.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، در يك جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ١٤١٤ ه ق

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد؛ ص: ١٨٢

(٢) مفتاح الكرامة: ٦١٢ / ٧، جواهر الكلام: ٣٦٠ / ٢٧.

(٣) إيضاح الفوائد: ٣٠٥ / ٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٨٣

.....

نعم، لو كان النصب وكيلاً أو ولياً عن الإمام (عليه السلام) و كان ذلك جائزاً له لم ينزل قطعاً «١». و الاستفادة من هذه العبارة أنّ المجتهد الجاعل للولاية و الناصب للولي تارة يجعلها عن نفسه للولي، بحيث تكون ولاية الولي من شئون ولاية المجتهد الذي ولّاه، و أخرى يجعلها عن الإمام (عليه السلام)، فتكون من شئون ولاية الإمام، و إن كان الجاعل لها المجتهد، و عليه فالمجتهد واسطة في الثبوت. كما أنّه يستفاد منها أنّ النصب بالنحو الأول و جوازه ممّا لا إشكال فيه، و لكن عدم الانعزال فيه يتوقف على تمامية الإجماع على خلاف القاعدة المقتضية للانعزال، و بالنحو الثاني يكون أصل جوازه مشكوكاً، لكن عدم الانعزال على فرض الجواز مسلّم على طبق القاعدة؛ لأنّه حينئذٍ وليّ عن الإمام و لا تبطل ولايته بموت المجتهد، و لا ينحصر ذلك بالولاية بل يجري في الوكالة أيضاً.

هذا، و لكن ربّما يستشكل في أصل جواز جعله بكلّ النحويين، بأنّ ذلك مبنيّ على ثبوت الولاية المطلقة في زمان الغيبة، إذ حينئذٍ يتمكّن من نصب المتولّي و القيمّ و نحوهما. و أمّا بناءً على عدم ثبوت الولاية المطلقة له فلا يجوز له إعطاء هذه المناصب لغيره بعد عدم دلالة دليل عليه، فإنّ قوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة: فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً «٢» لا يفيد الولاية كذلك، فإنّ الحاكم فيها ليس إلّا بمعنى القاضي، كما ورد في صحيحة أبي خديجه، حيث قال: فإنّي قد جعلته قاضياً «٣». بل زاد المستشكل فقال ما ملخصه:

إنّه لو سلّمنا ثبوت الولاية المطلقة للفقير على النصب، فالقدر المتيقّن إنّما هو ولايته على النصب و هو حيّ، و أمّا ولايته على النصب ما دام كون المنصوب حيّاً

(١) جواهر الكلام: ٦٦ / ٤٠.

(٢) الكافي: ٦٧ / ١ ح ١٠، التهذيب: ٢١٨ / ٦ ح ٥١٤ و ص ٣٠١ ح ٨٤٥، الوسائل: ١٣٦ / ٢٧ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

(٣) الكافي: ٤١٢ / ٧ ح ٤، الفقيه: ٢ / ٣ ح ١، التهذيب: ٢١٩ / ٦ ح ٥١٦، الوسائل: ١٣ / ٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١ ح ٥، و ص ١٣٩ ب ١١ ح ٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٨٤

.....

و إن مات المجتهد فهي مشكوكة الثبوت، و مقتضى الأصل العدم، و دعوى جريان السيرة على إعطاء هذه المناصب من القضاء، مندفعه بأنّ السيرة على ذلك غير ثابتة، و أنّ المقدار الثابت أنّ القضاء لهم نصب القيمّ و المتولّي حال حياتهم، و أمّا أنّ لهم النصب إلى الأبد الباقي بعد الموت فلا، و لا مجال للتمسك بالاستصحاب بعد كونه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية غير الجارية عندنا، و على تقدير جريانها أيضاً لا يجري في المقام؛ لعدم إحراز الموضوع بعد احتمال أن تكون ولاية القيمّ أو المتولّي من آثار ولاية القاضي و شئونها «١».

ولكن الظاهر كما يأتي في محلّه ثبوت الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة، وأنه يتمكّن من نصب المتولّي والقيم كما يتمكّن الإمام (عليه السلام) من نصبهما، ويؤيّد جريان السيرة على إعطاء هذه المناصب وبقائها بعد موت الناصب، بل قد عرفت من الإيضاح دعوى عدم الخلاف فيه، ولا تصل النوبة إلى الاستصحاب مع أنّه على تقدير وصولها إليه لا مجال للإشكال في جريانه، لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية أولاً، وعدم الإشكال من ناحية إحراز الموضوع ثانياً؛ لأنّ احتمال كون ولاية القيم أو المتولّي من آثار ولاية القاضي و شئونها لا يرجع إلّا إلى احتمال البقاء والعدم، وإلّا فالموضوع هو الشخص المنصوب الذي بقاؤه محرز بالوجدان، فلا وجه للإشكال في الاستصحاب أصلاً.

وقد انقذ مميّا ذكرنا أنّه كما لا ينزل القيم أو المتولّي بموت المجتهد فيما إذا كان منصوباً على النحو الثاني المذكور في كلام صاحب الجواهر (قدّس سرّه)، كذلك لا ينزل فيما إذا كان منصوباً على النحو الأول أيضاً، لا لمجرد قيام الإجماع عليه على تقديره بل لأنّ كون ولايته من شئون ولاية القاضي الجاعل لا تلازم الانعزال بالموت؛ لاحتمال عدم كون نيابته عنه من قبيل نيابة الوكيل التي تبطل بموت الموكل إجماعاً «٢» وقاعدة، بل من قبيل نيابة الوصي غير الباطلة بموت الموصي، فمجرد نيابته

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٣٧٩ ٣٨١.

(٢) مفتاح الكرامة: ٦١٢ / ٧، جواهر الكلام: ٣٦ / ٢٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٨٥

صحة العمل في صورة اختلاف المجتهد الحي مع الميت

مسألة ١٦: إذا عمل عملاً من عبادة أو عقد أو إيقاع على طبق فتوى من يقلده فمات ذلك المجتهد فقلد من يقول ببطلانه يجوز له البناء على صحة الأعمال السابقة، ولا يجب عليه إعادتها وإن وجبت عليه فيما يأتي العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني (١).

والتبعية لا تلازم الانعزال بالموت، ولكن الاحتياط المذكور في المتن لا ينبغي تركه.

(١) وفي العروة بعد حكمه بمثل ما في المتن قال: وأما إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلّد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة، وإن كان مع استعمال ذلك الشيء. وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمة، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا «١».

أقول: الحكم في المسألة بعدم وجوب الإعادة في العبادات وصحة المعاملات الواقعة على طبق فتوى المجتهد الأول وحلية أكل الذبيحة وبيعها مبني على مبحث الإجزاء، الذي وقع البحث فيه مفصّلاً في الأصول، وقد اختلف فيه على أقوال مختلفة، ولكن الذي ينبغي التعرّض له هنا خروج بعض فروع المسألة عن النزاع في باب الإجزاء، كالاكتفاء بالتسيّحات الأربع مرّة واحدة، فإنّ مثل ذلك من الأجزاء والشرائط غير الركنية لا يكون الإخلال به موجباً للإعادة، ولو كان العمل مخالفاً للواقع قطعاً فضلاً عن مثل المقام. وذلك لاقتضاء حديث لا تعاد «٢» عدم وجوب الإعادة إلّا من ناحية الخمسة المستثناة فيه؛ وهي الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، وقد حقّقنا في محلّه عدم اختصاص الحديث بالناسي وشموله للجاهل القاصر بل المقصّر.

(٢) الفقيه: ١ / ١٨١ ح ٨٥٧، الوسائل: ٤ / ٣١٢، أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٦

.....

كما أنه ربما يقال بأنه لا فرق بين مثال الغسالة و مثال الحيوان المذبوح الموجود، و بين الزوجة المعقود عليها بالفارسية، التي تبقى على الحلية بعد العدول إلى الثاني الذي لا يرى جواز العقد بالفارسية، نظراً إلى أن طهارة الماء من آثار عدم انفعاله بملاقاة النجاسة في مقام التطهير، و الملاقاة لما كانت سابقة كانت مورداً لتقليد الأول لا الثاني، و كذا الحال في حلية لحم الحيوان المذبوح بغير الحديد، فإنها من آثار تذكيته بغير الحديد و هي واقعة في السابق، و المرجع فيها فتوى الأول و تترتب عليه أحكامها، فلا فرق بين مثال الزوجة و المثالين.

و المعيار أن الأثر الثابت حال تقليد الثاني إن كان من آثار السبب الواقع في حال تقليد الأول فالعمل فيه على تقليد الأول، و إن كان من آثار أمر حاصل حين تقليد الثاني فالعمل فيه عليه لا على تقليد الأول، مثلاً لو كان عنده مسكر فأفتى الأول بطهارته فرتب عليه أحكام الطهارة ثم مات، فقلد من يقول بنجاسته و جب عليه اجتنابه؛ لأن الحكم المذكور من آثار ذاته الحاضرة بخلاف الأمثلة المذكورة.

بقي في هذا المقام شيء ينبغي التنبيه عليه؛ و هو أن ظاهر الماتن دام ظلّه هنا و في المسألة الخامسة و العشرين الآتية إن شاء الله تعالى أن الحكم بصحة الأعمال السابقة إنما هو لأجل وقوعها مع التقليد، الذي تكون صحته مقطوعة أو محرزة بأصالة الصحة، و لازم ذلك أنه إذا كانت الأعمال السابقة المطابقة للمرجع في ذلك الزمان واقعة لا عن تقليد رأساً عمداً أو غفلة لا مجال حينئذٍ للحكم بصحتها، ففي الحقيقة صحة الأعمال السابقة من آثار صحة التقليد و وقوعها مستندة إلى فتوى المجتهد، مع أنك ستعرف فيما يأتي «١» إن شاء الله تعالى أن صحة التقليد لا يترتب عليها أثر إلا في مسألة العدول و مسألة البقاء. و أما من ناحية الأعمال و الحكم بصحتها فلا أثر للتقليد في ذلك، بل الملاك هي المطابقة للواقع أو لفتوى المجتهد، و قد صرح الماتن دام ظلّه بذلك في المسألة الثانية المتقدمة.

(١) في ص ٢٥٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٧

[إذا قلد مجتهداً من غير فحص]

مسألة ١٧: إذا قلد مجتهداً من غير فحص عن حاله ثم شك في أنه كان جامعاً للشرائط و جب عليه الفحص، و كذا لو قطع بكونه جامعاً لها ثم شك في ذلك على الأحوط، و أما إذا أحرز كونه جامعاً لها ثم شك في زوال بعضها عنه كالعذالة و الاجتهاد لا يجب عليه الفحص، و يجوز البناء على بقاء حالته الأولى (١).

نعم وقع الاختلاف في أن الملاك في الصحة هي المطابقة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه الرجوع حال العمل، أو لفتوى المجتهد الذي يريد الرجوع إليه حال الالتفات أو الندامة، و سيأتي ما هو التحقيق في ذلك إن شاء الله تعالى «١» فانتظر.

(١) الظاهر أن المراد من فرض المسألة ما إذا قلد مجتهداً مع إحراز كونه واجداً لشرائط المرجعية من الاجتهاد و العدالة و نحوهما، إما بالعلم الوجداني كما في الفرض الثاني، أو بقيام البيئته كما في الفرض الأول ثم بعد مضي برهه من الزمان شك في أنه هل كان عند تقليده واجداً للشرائط أم لا؟ و ذلك لاحتمال خطئه في العلم باستجماعه للشرائط أو لظهور فسق البيئته التي قامت عليه.

وقد حكم دام ظلّه في الفرض الأوّل بوجوب الفحص؛ لأنّ البيّنة القائمة قد انكشفت سقوطها عن الاعتبار بانكشاف فسق الشاهدين أو أحدهما، وكما أنّ حدوث التقليد لا بدّ وأن يكون مستنداً إلى قيام الحجّة و نهوض الدليل، كذلك البقاء على التقليد، ولم يقدّم دليل على أنّ مجرد قيام البيّنة ولو مع انكشاف الفسق بعد ذلك يكفي في البقاء، بل يجب عليه الفحص. و أمّا الفرض الثاني، فينتى على قاعدة اليقين والشكّ السارى، فإن قلنا بحجّيتها كما أنّ الاستصحاب حجّة معتبرة يكفي مجرد العلم في جواز البقاء، وإن زال العلم وتبدّل إلى الشكّ لقيام الدليل التعبدى عليه، لكنّ الحق كما قد حقّق في محلّه «٢» أنّه

(١) في ص ٢٣٢ ٢٣٥.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٢٩٧ وما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٨

[لو عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط]

مسألة ١٨: إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط من فسق أو جنون أو نسيان يجب العدول إلى الجامع لها، ولا يجوز البقاء على تقليده، كما أنّه لو قلّد من لم يكن جامعاً للشرائط ومضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر

لا دليل على حجّية قاعدة اليقين، وأنّ الأخبار «١» الناهية عن نقض اليقين بالشكّ لا دلالة لها إلّا على حجّية خصوص الاستصحاب ولا تعمّ كلتا القاعدتين، وليس هنا دليل آخر في البين، وعليه فلا مناص من الالتزام بوجوب الفحص. وممّا ذكرنا ظهر أنّ عدم وجوب الفحص في الفرض الثالث، الذي يكون الشكّ بحسب البقاء فقط ولم يكن سارياً إلى الحدوث، إنّما هو لاستصحاب بقاء الشرائط من العدالة والاجتهاد ونحوهما، وقد قرّر في محلّه أنّ الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية لا يجب الفحص في مجراها، بل تجرى من دون فحص، بخلاف الأصول الجارية في الشبهات الحكمية، حيث إنّ جريانها مشروط بالفحص.

ثمّ إنّ وجوب الفحص في الفرضين الأوّلين بلحاظ البقاء إنّما هو في مورد حرمة العدول، وفي غيره لا يجب الفحص، فإذا فرض أنّه كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، فاختر واحداً منهما فقلده ثم شكّ في استجماعه للشرائط بحسب الحدوث يجوز العدول إلى الآخر من دون فحص إذا قلنا بكون التخيير استمراريّاً، وعليه فوجوب الفحص إنّما هو في مورد حرمة العدول، كما إذا كان المجتهد الذي قلده على تقدير الاستجماع أعلم من غيره، أو لم نقل بالتخيير الاستمراري في المجتهدين المتساويين في الفضيلة، أو لم نقل بجواز العدول أصلاً.

ويمكن أن يقال: إنّ وجوب الفحص وجوب شرطى مرجعه إلى أنّ شرط جواز البقاء على تقليد من شكّ في استجماعه حدوداً هو الفحص، وعليه فلا فرق بين مورد حرمة العدول وغيره كما هو ظاهر.

(١) وسائل الشريعة: ١/٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١، و ج ٣/٤٧٧، أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١، و ج ٨/

٢١٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل ب ١٠ ح ٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٨٩

أو المقصر (١).

(١) أما وجوب العدول إلى الجامع في الفرض الأول الذي عرض للمجتهد ما يوجب فقدته لبعض الشرائط فلظهور الأدلة في أن جواز التقليد متوقف على تحقق الشرائط حدوداً و بقاءً، وإذا زالت الشرائط بأجمعها أو ببعضها يرتفع جواز التقليد، فيجب عليه الرجوع إلى غيره الواجد للشرائط. نعم، في خصوص شرط الحياة قام الدليل على عدم اعتباره بقاءً، و أنه يجوز البقاء على تقليد الميت كما تقدم البحث عنه مفصلاً «١». و أمياً في غيره فظاهر الأدلة اعتبارها في البقاء أيضاً، و عليه فلا مجال لما نسب إلى بعض من القول بكفاية حصول الشرائط حدوداً.

و الظاهر أن المراد بالنسيان الذي مثل به أيضاً في المتن ليس نسيان فتاواه و آرائه، فإن ذلك لا يكون موجباً للعدول عنه بعد اطلاع المقلد عليها؛ لأجل اشتغال رسالته العملية عليها أو لغيره، بل المراد به هو نسيان طريق الاستنباط و زوال قوة الاجتهاد عنه، بحيث لا يتمكن منه و لا تكون له هذه القوة بالفعل.

و أمياً الفرض الثاني الذي يكون المقلد فيه كمن لم يقلد أصلاً فلبطلان تقليده فيه؛ لأن المفروض عدم كون مقلده جامعاً لشرائط التقليد، و وضوح كون المعتبر من الشرائط هي الواقعية منها لا العلمية، و إن كانت مخالفة للواقع، فمن كان واجداً للشرائط واقعاً يجوز تقليده كذلك و إن لم يعلم باستجماعه لها، و من لم يكن واجداً لها لا يجوز تقليده و إن علم باستجماعه لها، كما لا يخفى. و أمياً كون حاله في هذا الفرض حال الجاهل القاصر أو المقصر فهو يختلف باختلاف الموارد، فإذا كان معذوراً في تقليده لأجل حصول العلم له أو قيام البيئته على كونه جامعاً للشرائط يكون حاله حال الجاهل القاصر، و إذا لم يكن معذوراً في تقليده كما إذا قلده من دون علم و لا قيام طريق شرعي فحال الجاهل المقصر، و لكن هذا التفصيل إنما يثمر بناءً على اختلاف الجاهلين في الحكم، و أما بناءً على عدم الاختلاف فلا يترتب على هذا التفصيل ثمره، و سيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى

(١) في ص ١٨٤ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٩٠

[ما يثبت به الاجتهاد]

مسألة ١٩: يثبت الاجتهاد بالاختبار و بالشياخ المفيد للعلم و بشهادة العدلين من أهل الخبرة، و كذا الأعلمية، و لا يجوز تقليد من لم يعلم أنه بلغ مرتبة الاجتهاد و إن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد أن يقلد أو يحتاط، و إن كان من أهل العلم و قريباً من الاجتهاد (١).

في المسألة العشرين، فانتظر.

(١) الطريق إلى معرفة الاجتهاد و ثبوته و كذا الأعلمية بعد رجوع الوجه الثاني إلى الأول لاشتراكهما في حصول العلم و اختلافهما في مجرد السبب الموجب لحصول العلم، أمران:

الأول: العلم بحصول الاجتهاد أو الأعلمية من أي طريق حصل أو أي سبب تحقق؛ لأنه حجة عقلاً و لا تناله يد الجعل شرعاً، نفياً أو إثباتاً. نعم، لا يبعد أن يقال بأنه يعامل مع العلم العادي الذي يعبر عنه بالاطمئنان معاملة العمل الواقعي؛ لأنه أيضاً حجة. غايته أنه حجة عقلانية كما أن الأول حجة عقلية.

الثاني: شهادة عدلين من أهل الخبرة و قيام البيئته، و حيث إن البيئته من الطرق غير العلمية و لا تكون حجة عقلية فلا بد من إقامة الدليل على حجيتها و خروجها عن القاعدة المعروفة؛ و هي أن مشكوكه الحجية مقطوع عدم حجيتها، و الشك فيها يساوق القطع بالعدم، فنقول:

ما يمكن أن يستدل به على اعتبار البيئنة أمور:

منها: دعوى الإجماع على اعتبارها في الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها حكم أو أحكام في الشريعة المقدسة، كالنجاسة والغصبية والملكية والعدالة والاجتهاد وأشباهها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩١

.....

وقد أورد على هذه الدعوى بأن هذا الإجماع على تقدير تحققه لا يكون واجداً لملاك الحجية، ولا يكون كاشفاً عن موافقة المعصوم (عليه السلام)، لاحتمال أن يكون مستند المجمعين شيئاً من الوجوه الآتية، وعليه لا يبقى للإجماع أصالة، بل يلزم النظر في تلك الوجوه واستفادة حكم البيئنة منها، كما لا يخفى «١».

ويمكن الجواب عن الإيراد بأنه حيث لا تكون الوجوه الآتية ظاهرة الدلالة على حجية البيئنة، بل أكثرها أو كلها مخدوشة، فالإجماع على اعتبارها بنحو يكون كإرسال المسلمات لا يبعد أن يقال بكشفه عن موافقة المعصوم (عليه السلام)؛ لعدم التلاؤم بين هذا النحو من الإرسال وبين الوجوه التي لا تكون دلالتها على حجية البيئنة ظاهرة، كما هو ظاهر.

ومنها: أنه لا إشكال في اعتبار البيئنة في مورد الترافع والخصومة وتقدمها على غير الإقرار مثل اليمين ونحوها، فإذا كانت معتبرة في ذلك الباب مع وجود المعارض وثبوت المكذب حيث إن المنكر بإنكاره يكذب البيئنة ويعارضها ففي ما إذا لم يكن لها معارض كما في المقام ونحوه تكون معتبرة بطريق أولى، فالدليل على حجية البيئنة في ذلك الباب يدل بمفهوم الموافقة على الحجية في مثل المقام.

وأورد عليه بأن اعتبار شيء في باب المرافعات والخصومات لا دلالة له على اعتباره في غيرها أصلاً، فضلاً عن أن يكون بطريق أولى؛ لأن بقاء النزاع والتخاصم ينجز إلى اختلال النظام وهو مبغوض للشارع، وغرضه رفعها بأي نحو كان، فاعتبار شيء في ذلك الباب لا يلازم الاعتبار في غيره، كما أن اليمين مع اعتبارها في فصل الخصومة لا تكون معتبرة في غيره «٢».

ومنها: الروايات التي يمكن استفادة اعتبار البيئنة منها، وعمدتها رواية مسعدة ابن صدقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٠٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٠٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٢

.....

أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حُرُّ قد باع نفسه أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئنة «١».

والكلام في هذه الرواية تارة من حيث السند وأخرى من جهة الدلالة:

أما من الجهة الأولى: فقد عثر عنها الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) «٢» بالموثقة، ولعل هذا الاتصاف مشهور بينهم، مع أنه لم يوثق مسعدة راوى الحديث في شيء من الكتب الرجالية القديمة التي هي الأساس لسائر الكتب، بل المحكى عن العلامة «٣» و

المجلسي «٤» و غيرهما «٥» تضعيفه، و غاية ما ذكر في مدحه أن رواياته غير مضطربة المتن، و أن مضامينها موجودة في سائر الموثقات.

هذا، و لكن توثيق الشيخ (قدس سزه) بضميمة وقوع الرجل في سند بعض الروايات الواقعة في كامل الزيارات لابن قولويه مع تصريح مؤلفه في ديباجته بأنه لم يرو في ذلك الكتاب إلا الأخبار التي رواها الثقات من الأصحاب و لا تكون متّصفه بالشذوذ يكفي في جواز الاعتماد عليها، و إن كان الرجل عامياً.

و أما من الجهة الثانية: فتقريب دلالتها أنه (عليه السلام) بعد الحكم بثبوت الحلية الظاهرية للأشياء التي شك في حليتها و حرمتها، و إيراد أمثلة لذلك حكم بأن الأشياء كلها كذلك محكومة بالحلية إلا مع استبانة الحرمة و العلم بها أو قيام البيّنة و شهادة العدلين عليها، فيستفاد منها اعتبار البيّنة في موارد الشك في الحلية و الحرمة، و بضميمة أنه لا فرق بين الشبهات الموضوعية في باب الحلية و الحرمة، و بينها في غير ذلك الباب كموارد الطهارة و النجاسة، و لم يقل أحد بالفصل يتم المطلوب؛ و هي حجّية البيّنة في جميع

(١) الكافي: ١٣/٥ ح ٤٠، التهذيب: ٧/٢٢٦ ح ٩٨٩، الوسائل: ١٧/٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٣/٣٥١. تحقيق لجنة التحقيق، المطبعة باقري.

(٣) خلاصة الأقوال: ٤٠١ الرقم ١٦٦١.

(٤) الوجيزة في الرجال: ١٧٨ رقم ١٨٨١.

(٥) رجال السيد بحر العلوم: ٣/٣٣٦ ٣٣٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٩٣

.....

الموارد التي منها الاجتهاد و الأعلمية المبحوث عنهما في المقام، فتدبر.

و قد استشكل فيها بوجوه من الإشكال:

أحدها: و هو العمدة، أن الرواية ظاهرة بل صريحة في أن الحكم بالحلية في الموارد المذكورة فيها مستند إلى أصالة الحلية التي يدل عليها قوله (عليه السلام) في صدر الرواية: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» و أن تلك الموارد من أمثلة القاعدة المذكورة و صغريات هذه الكبرى الكلية، مع أن الحلية فيها لا تستند إلى قاعدة الحلية بوجه.

ضرورة أن الحلية في مثال الثوب مستندة إلى اليد التي هي أماره على الملكية عند العقلاء و في الشريعة، و في مثال العبد إلى الإقرار أو اليد أيضاً، و في مثال المرأة إلى استصحاب عدم تحقّق الرضاع و عدم اتّصافها بكونها رضية له، و إلى استصحاب عدم الأختية بناءً على جريانه، و على فرض عدم الجريان كما هو الحق لا يكون هناك حلية أصلاً، بل الثابت هي أصالة الفساد و عدم ترتّب الأثر على النكاح، و من الواضح استهجان إيراد قاعدة كلية ثم ذكر أمثلة خارجة عن تلك القاعدة، خصوصاً مع التصريح بالقاعدة ثانياً. و تكرارها في الذيل كما في الرواية و خصوصاً مع كون الحكم في بعضها على خلاف القاعدة المذكورة.

و الجواب: أن هذا الإشكال و إن كان ممياً لا سبيل إلى حله، إلا أنه لا يضر بالاستدلال بالرواية على ما هو المقصود في المقام من حجّية البيّنة، فإن عدم انطباق القاعدة على الموارد المذكورة و الأمثلة لا يستلزم خروج ذيل الرواية الدال على اعتبار البيّنة و أن قيامها يوجب سقوط أصالة الحلية عن الاعتبار و الحجّية، فتأمل.

ثانيها: أن كلمة «البيّنة» لم تثبت لها حقيقة شرعية و لا متشرعية، و إنّما استعملت في الكتاب «١» و الأخبار بمعناها اللغوي؛ و هو ما به البيان و الظهور. و بعبارة أخرى هي بمعنى الحجّة، فلا مجال للاستدلال بالرواية على حجّية البيّنة بالمعنى الاصطلاحي

(١) سورة الأعراف: ٧/ ٧٣، ٨٥، ١٠٥، سورة هود: ١١/ ٥٣، سورة البينة: ٩٨/ ١، ٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٤

.....

الذي هو محلّ البحث و الكلام.

و الجواب: أنّ ظهور «البينة» مع الإطلاق و عدم وجود قرينة على الخلاف في هذا المعنى الاصطلاحى ممّا لا ينبغي إنكاره، و يدلّ عليه استعمالها فيه من الصدر الأوّل في مثل قوله: «البينة على من ادعى و اليمين على من أنكر» (١) و قوله (صلى الله عليه و آله): إنّما أقضى بينكم بالبينات و الايمان (٢) و غيرهما من الموارد الكثيرة، و لم يعلم استعمالها في الكتاب و غيره في غير هذا المعنى الاصطلاحى من دون قرينته، كما في التعبير المعروف: «دعوى فلان خالية عن البرهان و البينة».

و يدلّ على كون المراد بالبينة في الموثقة خصوص المعنى الاصطلاحى أنّه لو كان المراد بها هو المعنى اللغوى يلزم أن تكون الاستبانة أيضاً من مصاديق البينة، فيكون العطف من قبيل عطف العام على الخاص؛ و هو خلاف ما هو المتفاهم عرفاً منها، كما لا يخفى.

ثالثها: أنّه على تقدير تمامية دلالة الموثقة على اعتبار البينة بمعناها المصطلح لا دلالة لها على اعتبارها في المقام؛ و هو الاجتهاد و العلمية؛ لأنهما ليسا من الأمور الحسية بل يُستكشفان بالحدس و الاختبار، و البينة إنّما تكون معتبرة في خصوص المحسوسات.

و الجواب: أنّ هذين الأمرين و كذا مثلهما كالعادلة من الأمور الحدسية القريبة إلى الحسّ، و قد قام الدليل في باب العدالة، و هو كذلك عند العقلاء أيضاً؛ لأنّه يعامل معها عندهم معاملة الأمور المحسوسة، كما يظهر بمراجعتهم.

و تؤيّد الموثقة في الدلالة على اعتبار البينة رواية عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الجنب قال: كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة (٣).

(١) الوسائل: ٢٧/ ٢٩٣، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم ب ٢٥ ح ٣، السنن الكبرى للبيهقي: ١٥/ ٣٩٣ ح ٢١٨٠٤.

(٢) الكافي: ٧/ ٤١٤ ح ١، الوسائل: ٢٧/ ٢٣٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم ب ٢ ح ١.

(٣) الكافي: ٦/ ٣٣٩ ح ٢، الوسائل: ٢٥/ ١١٨، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المباحة ب ٦١ ح ٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٥

.....

و قد انقدح ممّا ذكرنا أنّه لا مجال للإشكال في اعتبار البينة و حجيتها في الموضوعات الخارجية، التي يترتب عليها حكم شرعى و منها الاجتهاد و العلمية.

ثمّ إنّّه ربّما يقال: بأنّ الاجتهاد و العلمية كما أنّهما يثبتان بقيام البينة و شهادة العدلين كذلك يثبتان بخبر الواحد العادل، بل لا حاجة إلى عدالة المخبر، بل تكفى الوثاقفة في ذلك كالخبر الواحد القائم على حكم من الأحكام الشرعية.

و ما قيل في وجه الاعتبار أمران:

أحدهما: استمرار السيرة العقلية و جريانها على الاعتماد عليه في الموضوعات الخارجية، و لم يتحقّق عنها ردع في الشريعة، فلا محيص عن الالتزام بالحجّة كما في الأحكام العملية الفرعية. أمّا جريان السيرة على ذلك فممّا لا ريب فيه. و أمّا عدم الردع فلا أنّ ما

يتخيل أن يكون رادعاً هو موثقه مسعدة بن صدقه المتقدمه، نظراً إلى أن ذيلها و هو قوله (عليه السلام): «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه» يدل على حصر الميثب بالاستبانة و قيام البيئه، فلو كان خبر الواحد أيضاً ميثباً لما كان وجه للحصر، و لكان اللازم ذكره مع البيئه كما هو ظاهر.

و أجب عنه أولاً: بمنع كون الموثقه بصدد الحصر، لوضوح عدم اختصاص الميثب بالأمرين المذكورين في الروايه؛ لأن الاستصحاب و الإقرار و حكم الحاكم و أشباهها أيضاً ميثبات للتحريم في مواردھا، فلو كانت بصدد الحصر يستلزم ذلك تخصيص الأ-كثر المستهجن.

و ثانياً: بأن البيئه في الموثقه بمعنى الحجّه و ما به البيان، و لا بد من تشخيص الصغرى من الخارج، و لا دلالة لها على أن ما به البيان ما ذا، فإذا أقمنا الدليل على اعتبار الخبر في الموضوعات الخارجيه استكشفتنا بذلك أنه أيضاً كالبيئه المصطلحه مصداق للكبرى و من افراد الحجّه.

و ثالثاً: بأن عدم ذكر الخبر الواحد في قبال العلم و البيئه إنما هو من جهه

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٩٦

.....

خصوصيه في موردھا، و هي أن الحليه في مفروضها كانت مستنده إلى قاعدة اليد في مسألة الثوب، و من الواضح عدم اعتبار خبر الواحد مع وجود اليد، فكأنه (عليه السلام) كان بصدد بيان ما يعتبر في جميع الموارد على وجه الإطلاق.

و يرد على هذا الجواب مضافاً إلى ما ذكرنا في بيان المراد من الموثقه من عدم كون المراد بالبيئه فيها إلا البيئه المصطلحه أن رادعيه الموثقه لا تتوقف على دلالة ذيلها على الحصر، فإن نفس دلالتها على اعتبار البيئه مرجعها إلى عدم اعتبار خبر الواحد العادل فضلاً عن الثقة، فإن البيئه إنما تغاير مع خبر الثقة في أمرين: أحدهما التعدد و الآخر العدالة، و مع اشتمالها على هذه المزيه و الإضافة من جهه الكميّه و الكيفيه، لو كان خبر الواحد الثقة مثل البيئه معتبراً في الموضوعات الخارجيه لكان ذكر البيئه و الحكم عليها بالاعتبار خصوصاً في مقام إلقاء القاعدة الكليه و إفادة حكم كلي لغواً لا يترتب عليه إلا إيهام الخلاف، فذكر البيئه في هذا المقام من أقوى الشواهد على دخالتها في الحكم بالاعتبار، و عدم كون ما ينقص عنها من إحدى الجهتين مشتركاً معها في الحجيه، خصوصاً مع ملاحظه أن شهادة الشخصين لا تقع في الخارج نوعاً إلا تدريجاً، بمعنى وقوع إحدى الشهادتين متأخره عن الأخرى، و عليه فلو كانت الشهاده الأولى كافيّه في مقام ترتيب الأثر و ثبوت الحكم لكانت الشهاده الثانيه لغواً و من قبيل تحصيل الحاصل.

و بالجملة: لو لم يكن خبر الواحد الثقة متسانخاً مع البيئه أصلاً لم يكن اعتبار البيئه في الموثقه دالاً على عدم اعتباره من جهه عدم إفادتها للحصر بوجه. و أما مع وجود التسانخ و ثبوت الاختلاف من جهه الكميّه و الكيفيه فقط لا مناص عن الالتزام بأن اعتبارها يدل على مدخليه الكيفيه و الكميّه في الحكم به، و هو يدل على عدم اعتبار الناقص من إحدى الجهتين أو كليهما كما لا يخفى. و عليه فرادعيه الموثقه لا تتوقف على دلالتها على الحصر بوجه، بل نفس دلالتها على حجيه البيئه تصلح رادعه عن السيره

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٩٧

.....

العقلايه و مانعه عن أعمالها في الشريعة المطهره.

و أمّا الجواب الثالث، فيرد عليه أن استناد الحليه في مسألة الثوب إلى قاعدة اليد التي لا يكون خبر الواحد معتبراً معها لا يصلح للإغماض عن ذكر خبر الواحد في مقام إفادة القاعدة الكليه و إلقاء الضابطه العامه، خصوصاً مع ملاحظه ما تقدّم من الوجه الأول من

وجوه الإشكال على الرواية من عدم استناد الحلية في شيء من الأمثلة إلى نفس القاعدة الكلية، التي هي محط نظر الرواية والغرض الأصلي لها كما لا يخفى.

وقد انقذ مما ذكرنا كفاية الموثقة في مقام الردع عن السيرة، و عليه فالموارد التي قام الدليل فيها على حجيتها خبر الواحد الثقة لا يمكن أن يتعدى منها إلى غيرها من الموضوعات الخارجية و تلك الموارد، مثل الإخبار بدخول الوقت، و الإخبار بعزل الوكيل، و إخبار البائع باستبراء الأمة، أو بوزن المبيع الموزون و أشباهها.

ثانيهما: ما في المستمسك من ثبوت الاجتهاد بخبر الثقة؛ لعموم ما دلّ على حجيتها في الأحكام الكلية، إذ المراد منه ما يؤدي إلى الحكم الكلي، سواء كان بمدلوله المطابق أم الالتزامي، و المقام من الثاني، فإنّ مدلول الخبر المطابق هو وجود الاجتهاد، و هو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع، لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد، ثم قال: فإن قلت: أدلته حجيتها خبر الثقة مختصة بالإخبار عن حس و لا تشمل الإخبار عن حدس، و لذا لم تكن تلك الأدلة دالة على حجيتها فتوى المجتهد مع أنّها إخبار عن الحكم الكلي إلّا أنّ مستنده الحدس.

قلت: الإخبار عن الاجتهاد من قبيل الإخبار عن الحس. نعم، المدلول الالتزامي و هو الحكم الكلي إنّما كان بتوسط الحدس، لكن هذا المقدار لا يقدح في الحجية؛ لأنّ الحسن إنّما يعتبر في المدلول المطابق لا في الملازمة التي يتوقف عليها ثبوت المدلول الالتزامي، و إلّا فأخبار زرارته عن قول الإمام (عليه السلام) الذي هو إخبار عن موضوع

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ١٩٨

.....

يكون إخباراً عن الحكم الكلي و يكون حجة على المجتهد، و ربّما يكون بتوسط حدس المجتهد الذي هو حجة عليه أيضاً. و بالجملة: الإخبار عن الاجتهاد كالإخبار عن قول الإمام (عليه السلام)، و دالتهما على الحكم بالالتزام إنّما يكون بتوسط الحدس. غاية الأمر أنّ الحدس في الثاني من المجتهد و حجة عليه، و الحدس في الأوّل من المجتهد و حجة على العامي المقلد له، و على هذا المبني يكفي توثيق رجال السند بخبر الثقة، و كذا في إثبات المعنى بإخبار اللغوي الثقة «١».

و يرد عليه مضافاً إلى أنّ أدلته حجيتها خبر الواحد لا دلالة لها على حجيتها الخبر في خصوص الأحكام الكلية، حتى تصل النوبة إلى البحث عن أنّ إخبار الثقة بالاجتهاد هل يكون مشمولاً لعمومها أم لا؟ فإنّ عمدتها هي السيرة العقلانية الجارية على العمل بخبر الثقة، و من الواضح كما عرفت أنّه لا فرق في جريان السيرة بين ما إذا كان المخبر به حكماً أو موضوعاً، بل مورد آية النيا «٢» هو الإخبار بالموضوع الخارجي؛ و هو ارتداد بني المصطلق.

و عليه لا بدّ من البحث في ثبوت المانع عن شمول الأدلة لخبر الثقة في الموضوعات الخارجية لا في وجود المقتضى للاعتبار و عدمه، و قد عرفت ثبوت المانع؛ و هي موثقة مسعدة بن صدقة الدالة على الردع و عدم الاكتفاء بالواحد بدلاً عن الاثنين، و الوثاقه بدلاً عن العدالة؛ و إلى أنّ ما أفاده على تقدير تماميته إنّما يتمّ في مثل الاجتهاد ممّا يكون مفاده الإخبار عن الحكم الكلي الإلهي، لا في مطلق الموضوعات الخارجية التي لا يترتب عليها نوعاً إلّا الأحكام الجزئية.

أولاً: أنّ مجرد الإخبار عن الاجتهاد لا يكون إخباراً عن الحكم الكلي الإلهي و لو بنحو المدلول الالتزامي، فإنّ الاجتهاد بمجرد الذي يرجع إلى ثبوت الملكة و تحقّق القدرة لا يلازم الحكم ما لم يتحقّق منه الاستنباط خارجاً، فإنّه يمكن أن لا يتحقّق

(١) مستمسك العروة: ١ / ٣٨ ٣٩.

(٢) سورة الحجرات: ٤٩ / ٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ١٩٩

.....

من المجتهد استنباط أصلاً وإن كانت الملكة موجودة له، و عليه فكيف يكون مجرد الإخبار عن الاجتهاد إخباراً عن الحكم الإلهي، و كيف يمكن دعوى ثبوت الملازمة و تحقق المدلول التزامي كما هو غير خفي.

و ثانياً: يكفي في الفرق بين الإخبار عن الاجتهاد، و إخبار زرارة مثلاً عن قول الإمام (عليه السلام) أنّ إخبار زرارة يكون إخباراً عن الحكم و حاكياً له بحيث لا يرى الموضوع الخارجي و هو قول الإمام (عليه السلام) واسطة أصلاً، و أما الإخبار عن الاجتهاد فلا يتجاوز عن المخبر به و لا يعدّ إخباراً عن الحكم بوجه، و كيف يكون إخباراً عن الحكم مع أنّه ربّما لا يكون المخبر عالمًا بوجود رسالته لمن يخبر عن اجتهاده، فضلاً عن الأحكام الموجودة فيها، فالإنصاف أنّ إقامة الدليل على اعتبار خبر الثقة في الموضوعات الخارجية من هذا الطريق مشكّلة لو لم تكن ممنوعة، كما عرفت.

ثمّ إنّ هنا روايات استدلت بها على حجّية خبر الواحد العدل أو الثقة:

منها: حسنة حريز أو صحيحته المروية في الكافي، و فيها بعد أنّه وخب الصادق (عليه السلام) ابنه إسماعيل في دفعه دنانير إلى رجل شارب الخمر بضاعة ليعامل بها و يعطى مقداراً من النفع لإسماعيل، فأتلف النقود ذلك الرجل، قال (عليه السلام) له: لِمَ فعلت ذلك و لا أجر لك؟ فقال إسماعيل: يا أبا إني لم أراه يشرب الخمر، إنّما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إنّ الله عزّ و جلّ يقول في كتابه يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ: يَصْدَقُ لِلَّهِ وَ يَصْدَقُ الْمُؤْمِنِينَ، فإذا شهد عندك المؤمنون فصّدقهم «١».

بتقريب أنّ ذيل الرواية يدلّ على تصديق شهادة المؤمنين و ترتيب الأثر على إخبارهم، و من المعلوم أنّه ليس المراد هو التصديق فيما إذا شهد جميع المؤمنين كما هو مقتضى الجمع المعرف باللام، بل المراد هو تصديق شهادة كلّ مؤمن، فالمؤمن بما أنّه مؤمن إذا شهد بشيء يرتب الأثر على شهادته؛ و هو معنى وجوب قبول خبر الواحد

(١) الكافي: ٥/ ٢٩٩ ح ١، الوسائل: ١٩/ ٨٢، كتاب الوديعه ب ٦ ح ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٠

.....

العادل أو الثقة.

و فيه أولاً: أنّ النسبة بين الرواية و بين المدعى عموم و خصوص مطلق أو من وجه؛ لأنّ المدعى اعتبار خبر العادل أو الثقة، و الرواية دالّة على اعتبار خبر المؤمن، و النسبة بين العنوانين ما ذكر، فلا ينطبق الدليل على المدعى.

و ثانياً: ليس المراد من وجوب التصديق في الرواية وجوب ترتيب الأثر على المخبر به، بحيث كان إخباره بمنزلة العمل المتعلّق به، فيرتب أثر شرب الخمر في مورد الرواية، بل المراد هو التحذّر عمّا أخبر به مع احتمال أن يكون على تقدير الصدق فيه ضرر عليه، كما يدلّ عليه التأمل في الرواية و في الاستشهاد بالآية.

و ثالثاً: لو فرض دلالة الرواية على ذلك تقع المعارضه بينها و بين موثقة مسعدة المتقدّمة «١»، فينبغي تقييد إطلاقها بها و الحكم بالاعتبار مع العدالة و التعدّد.

و منها: مضمرة سماعه قال: سألت عن رجل تزوّج جارية أو تمّتع بها، فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة، فقال: إنّ هذه امرأتى و ليست لي بينة، فقال: إنّ كان ثقة فلا يقربها، و إن كان غير ثقة فلا يقبل منه «٢».

و فيها أوّلاً: أنّها معارضة ببعض الروايات الأخر التي أفتى المشهور على طبقها، مثل رواية يونس قال: سألته عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسألها ألك زوج؟ فقالت: لا، فتزوجها، ثم إن رجلاً أتاه فقال: هي امرأتى فأنكرت المرأة ذلك، ما يلزم الزوج، قال: هي امرأته إلّا أن يقيم البيّنة «٣».

و ثانياً: اعتبار خبر الثقة في مورد المضمرة لا دلالة فيه على اعتباره في جميع الموضوعات الخارجية، الذي هو المدعى في المقام، و من المحتمل أن يكون الوجه في اعتباره فيه هي شدة حسن الاحتياط في الفروج، و قد مرّ أنه قام الدليل على الاعتبار

(١) في ص ٢١٧ ٢١٨.

(٢) التهذيب: ٧ / ٤٦١ ح ١٨٤٥، الوسائل: ٢٠ / ٣٠٠، أبواب عقد النكاح و أولياء العقد ب ٢٣ ح ٢.

(٣) التهذيب: ٧ / ٤٦٨ ح ١٨٧٤، الوسائل: ٢٠ / ٣٠٠، أبواب عقد النكاح و أولياء العقد ب ٢٣ ح ٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٠١

[عمل الجاهل القاصر و المقصر من غير التقليد]

مسألة ٢٠: عمل الجاهل المقصر الملتفت من دون تقليد باطل، إلّا إذا أتى به برجاء درك الواقع و انطبق عليه أو على فتوى من يجوز تقليده، و كذا عمل الجاهل القاصر أو المقصر الغافل مع تحقّق قصد القرية صحيح إذا طابق الواقع أو فتوى المجتهد الذي يجوز

في موارد متعدّدة، لكن البحث في جواز التعدّي عن تلك الموارد، و لم يقدّم دليل إلى الحال على عمومية الاعتبار و عدم الاختصاص بتلك الموارد.

بقي الكلام في هذه المسألة في أمرين:

أحدهما: عدم جواز تقليد من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد و إن كان من أهل العلم، و الدليل عليه أن العناوين الواقعة في الأدلّة لا تصدق على غير المجتهد بوجه، و قد مرّ الكلام مفصّلاً في أن من شرائط المرجعية للتقليد هو الاجتهاد المطلق، و أن المتجزئ لا يجوز تقليده فضلاً عن من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد أصلاً «١».

ثانيهما: أنه يجب على غير المجتهد التقليد و إن كان من أهل العلم، و الدليل عليه ما ذكرنا في أوّل الكتاب من حكم العقل و إيجابه على المكلف التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط «٢»، فعلى تقدير عدم تحقّق الاجتهاد و إن كان من أهل العلم و حاز مرتبة من المراتب العلمية و عدم ارادة الاحتياط ينحصر طريقه بالتقليد و الرجوع إلى المجتهد و تطبيق العمل على فتواه، و قد مرّ البحث مفصّلاً في المراد من هذا الوجوب في أوّل الكتاب «٣» كما أنّنا سابقاً لحكم المجتهد الواحد لملكه الاستنباط و البالغ مرتبة الاجتهاد «٤»، و أنه هل يجوز له تقليد مجتهد آخر إذا لم يستنبط فعلاً و لم يتصدّ للاستخراج بعد، أو يجب عليه إمّا الاحتياط و إمّا التصدي للاستنباط و العمل على طبق الاستنتاج، لكن الكلام هناك في جواز الرجوع إلى مجتهد آخر مستنبط، و البحث هنا في وجوب الرجوع إلى المجتهد البالغ هذه المرتبة و المستنبط بالفعل.

(١) في ص ٩٥ ١٠١.

(٢) في ص ١١٨.

(٣) في ص ١١٨.

(٤) في ص ٢١ ٢٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٢
الرجوع اليه (١).

(١) يقع الكلام في هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: في الجاهل المقصير الملتفت حال العمل، و لازمه التردد في كون المأتى به هو المأمور به، وقد صرح صاحب العروة (قدس سره) «١» ببطلان عمله و إن كان مطابقاً للواقع؛ يعنى و إن علم بعد العمل مطابقتة له، ضرورة أنه ليس المراد مجرد المطابقة و لو كانت مجهولة حتى يصير ذلك قرينة على كون المراد بالبطلان معنى آخر، كما سيأتى بيانه «٢»، كما أنه لا خفاء في كون المراد بالعمل هو العمل العبادى الذى يفتقر فى تحققه و حصوله إلى قصد الامتثال و نية التقرب، و الدليل عليه مضافاً إلى قوله دام ظلّه: «مع تحقق قصد القربة» إن معروض الصحة و البطلان إنما هو العمل العبادى، و أما الواجب التوضيلى فأمره دائر بين الوجود و العدم، و لا يتصف بالصحة و البطلان أصلاً.

و كيف كان، فما يمكن أن يستدل به للقول ببطلان عبادة الجاهل المقصير الملتفت و لو انكشف له بعد العمل المطابقة للواقع، فضلاً عن المطابقة لفتوى المجتهد أمور:

أحدها: ما يظهر من العروة من أن الجاهل المفروض لا يتمشى منه قصد القربة، نظراً إلى أنه كيف يجتمع التردد و الشك في انطباق المأمور به على المأتى به، مع قصد التقرب و جعل العمل مقرباً له إليه تعالى، فإن من لا يعلم أن وظيفته القصر أو الإتمام، أو لا يعلم أنه مكلف بصلاة الظهر يوم الجمعة أو بالجمعة كيف يتمشى منه قصد التقرب بإحدى الصلاتين مع الالتفات و إمكان الرجوع إلى المجتهد، أو إمكان الاستنباط إن كانت له ملكة الاجتهاد، و من الواضح أن قوام العمل العبادى بقصد التقرب و الإتيان به بما أنه موجب لحصول القرب.

و الجواب: أنه لا يعتبر في العبادة إلا أن يكون الداعى إلى إتيانها و المحرك

(١) العروة الوثقى: ٧/١ مسألة ١٦.

(٢) في ص ٢٣١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٣

.....

لايجادها أمراً مضافاً إلى الله تبارك و تعالى و لا يكون شىء من الأمور الدنيوية مؤثراً في حصولها دخلياً في تحققها، و من المعلوم أن الداعى إلى الصلاة قصراً بالإضافة إلى الجاهل المفروض ليس إلا احتمال تعلق الأمر بها و كونها هي المأمور بها؛ لأن المفروض أنه ليس له الداعى سوى ذلك من الرياء و غيره. غاية الأمر أنه كانت وظيفته بحكم العقل أما الاحتياط و الإتيان بكلا المحتملين؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية، أو الرجوع إلى العالم لو كان عامياً، أو الاستنباط لو كانت له ملكة الاجتهاد، و مع الإخلال بهذه الوظيفة لا يجوز له الاقتصار على المأتى به، إلا أن هذا الحكم يستمر و يدوم ما دام لم ينكشف موافقة عمله للواقع، أو لرأى العالم أو لمقتضى الاجتهاد، أما بعد الانكشاف و تحقق العلم بالموافقة الذى هو محل الكلام في المقام، فأى خلل في عمله و لم كان خالياً عن قصد التقرب، مع أنه لم يكن المحرك له إلا الامتثال لا بنحو يقطع بتحقيقه، بل بهذا المقدار و هو مجرد الاحتمال.

نعم، العبادة بهذه الكيفية خالية عن الجزم، و قد حقق في محله عدم اعتباره، و مرّ البحث عنه سابقاً «١» في أجزاء الاحتياط و كفاية الامتثال العلمى الإجمالى، و لو مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى، فانقدح أن هذا الوجه الذى هو العمدة في هذا الباب لا يصلح

لأن يستند إليه في الحكم ببطلان عبادة الجاهل المفروض.

ثانيها: ما حكاه الشيخ الأعظم الأنصارى (قدّس سرّه) من أنّ ظاهر كلام السيد الرضى (قدّس سرّه) «٢» في مسألة «الجاهل بوجوب القصر» «٣» و ظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى (قدّس سرّه) له، ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها «٤»، فإنّ الظاهر أنّه ليس المراد بالعلم هو العلم الوجداني، بل أعتم منه و من الطريق المعتبر القائم على أحكام الصلاة و خصوصياتها من القصرية و الإتماميّة و غيرهما من الجهات، كما أنّ شموله للجاهل المفروض في المقام مسلم لو لم نقل بأنّه القدر المتيقّن من معقد الإجماع، كما هو غير خفيّ.

(١) في ص ٣١ و ما بعدها.

(٢) حكاه الشهيد في الذكري: ٣٢٥ / ٤.

(٣) حكى عنه في ذكرى الشيعة: ٣٢٥ / ٤.

(٤) رسائل الشريف المرتضى: ٣٨٣ / ٢، رسالة في الاجتهاد و التقليد للشيخ الأنصارى: ٤٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٠٤

.....

و الجواب أوّلاً: ما ذكرناه في محلّه من عدم حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد و عدم شمول أدلّة حجّية الخبر لحكاية الإجماع. و ثانياً: أنّه على تقدير تحقّق الإجماع لا يكون واجداً لملاك الحجّية؛ لعدم كونه كاشفاً عن رأى المعصوم (عليه السّلام) بعد احتمال كون مستند المجمعين عدم اجتماع التريديد مع قصد التقرب، أو مع بعض الجهات الأخر المعتبرة في صحّة العبادة عندهم كالجزم و نحوه.

و ثالثاً: و هو العمدة، أنّ المراد بالبطلان في هذه العبارة و مثلها كالعبارة المعروفة و هو أنّ عمل العامي بلا تقليد و لا احتياط باطل هو عدم جواز الاقتصار على الصلاة أو العمل الذي لا يعلم حاله و حكمه؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعى لزوم تحصيل العلم بالبراءة أو الحجّة عليها، و ليس المراد بالبطلان هو البطلان و لو مع انكشاف الموافقة للواقع أو للفتوى أو للاجتهاد، كما هو واضح. ثالثها: دعوى الإجماع على بطلان عمل خصوص الجاهل المقصر؛ و القدر المتيقّن منه الجاهل المفروض في المقام. و الجواب عنها هو الجواب عن دعوى الإجماع المتقدّمة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لا دليل على بطلان عبادة الجاهل المقصر الملتفت، بحيث تجب عليه الإعادة و لو بعد انكشاف المطابقة للواقع، فضلاً عن المطابقة لفتوى المجتهد.

المقام الثاني: في الجاهل القاصر، و المقصّر الغافل، و بعد ما اخترنا صحّة عبادة الجاهل المقصر الملتفت تكون الصحّة في هذا المقام بطريق أولى، فلا كلام فيه من هذه الجهة، إنّما الكلام في أنّه لو لم يكن انكشاف المطابقة للواقع وجدانياً ثابتاً من طريق العلم و اليقين كما هو الغالب، بل كان الطريق منحصراً بالاجتهاد أو بالرجوع إلى المجتهد، فهل الملاك في القسم الثاني و هو الرجوع إلى المجتهد الرجوع إلى المجتهد الذي

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٠٥

.....

كان يجب عليه تقليده حال العمل، أو الرجوع إلى المجتهد الفعلي و هو حال الالتفات فيما إذا كانا متعدّدين مع ثبوت الاختلاف

بينهما في الفتوى و النظر، كما إذا كانت فتوى أحدهما القصر في بعض المواضع المرذدة بين القصر و الإتمام و الآخر الإتمام. و عبارة المتن مجمله من هذه الحيثية و لا- دلالة لها على أن المراد بالمجتهد الذي يجوز الرجوع إليه هو المجتهد حال العمل أو المجتهد الفعلي، و لكنّ الذي اختاره صاحب العروة (قدّس سرّه) «١» هو اعتبار المطابقة لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك، و الاحتياط بالمطابقة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل.

و الوجه في ذلك على ما أفاده بعض الأعلام في شرحه على العروة: أن الأحكام الواقعية لا تتغير عمّا هي عليه بفتوى المجتهد، أو بقيام الأمانة على خلافها بناءً على ما هو الحقّ من الطريقيّة لا السببية، و حيث إنّ الإعادة و عدمها فعل من أفعال المكلف، و هو لا يدرى حكمها عند الالتفات إلى عمله، فلا مناص له من أن يرجع في حكمها إلى من يجب عليه تقليده في زمان الابتلاء بالشكّ في وجوب الإعادة، فإنّه إذا أفتى بالصحة فمعناه عدم وجوب الإعادة، و إذا أفتى بالفساد معناه وجوب الإعادة، و أمّا فتوى المجتهد الأوّل فلا يترتب عليها أثر؛ لأنّها قد سقطت عن الحجية بالموت أو النسيان أو غيرهما، و المجتهد الثاني و إن لم تكن فتواه متّصفه بالحجية من الابتداء و إنّما حدثت حجيتها بعد ذلك؛ أمّا لأنّه لم يكن لها موضوع سابقاً لعدم كونه مجتهداً، و أمّا لعدم كونه واجداً لبعض الشروط كالأعلمية و العدالة، إلّا أنّ ما تتضمنه تلك الفتوى بعد اتّصافها بالحجية حكم كلّى إلهي لا يختصّ بوقت دون وقت، بل يعمّ الأزمنة المتقدّمة و المتأخّرة، فيشمل العمل في حال وقوعه في السابق، فالملّاك في اتّصاف العمل بالصحة هو المطابقة لفتوى المجتهد الثاني التي لا تختصّ بعصر دون عصر و لا زمان دون زمان «٢».

(١) العروة الوثقى: ٧/١ مسألة ١٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٢٠٠ ٢٠١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٠٦

.....

و يرد عليه أنّه إن كان المراد أنّ الإعادة و عدمها فعل حالّي من المكلف، و ظرف وقوعه لا- يمكن أن يكون هو الزمان الماضي المقارن للمجتهد الأوّل، فيجب على الجاهل الرجوع في حكمه إلى المجتهد الفعلي؛ لعدم اتّصاف فتوى المجتهد الأوّل بالحجية في حال الإعادة، كما هو المفروض.

فالجواب: أنّ الإعادة و عدمها لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم شرعيّ تعبديّ حتى يجب أن يرجع في حكمه إلى المجتهد؛ لأنّ لزوم الإعادة و عدمه إنّما هو من الأحكام العقلية، فإنّ العقل بعد ما رأى صحة العمل الواقع و مطابقته للمأمور به من جميع الجهات و الخصوصيات يحكم بعدم لزوم الإعادة، كما أنّه لو رأى عدم المطابقة يحكم بلزوم الإعادة، فالحاكم باللزوم و عدمه إنّما هو العقل، و لا مجال فيه للتقليد و الرجوع إلى المجتهد.

و دعوى أنّ حديث «لا تعاد» «١» المعروف الوارد في الصلاة، الدال على عدم لزوم الإعادة من ناحية الإخلال بغير الخمسة المستثناة فيه، يدلنا على أنّ المتصدّي لبيان حكم الإعادة نفيّاً و إثباتاً إنّما هو الشارع و التبعّد الشرعيّ، فلا مجال لما ذكر من اختصاص الحاكم بالعقل.

مدفوعه بأنّ مرجع عدم لزوم الإعادة المذكور فيه إلى عدم مدخلية غير تلك الخمسة في الصلاة المأمور بها في جميع الحالات، كما أنّ مرجع اللزوم إلى مدخلية الخمسة في الصلاة في تمام الحالات، و لا محيص من حمل الحديث على ذلك، و إلّا فواضح أنّ الإعادة ليست من المسائل التقليديّة، التي كان الواجب فيها الرجوع إلى الفقيه.

و إن كان المراد أنّ الطريق إلى الأحكام الواقعية التي لا تتغير عمّا هي عليه بقيام الأمانة على خلافها منحصر بالفعل في فتوى المجتهد

الثاني، التي لا تختص ما تتضمنه بوقت دون وقت، فالجواب أن الطريق الفعلي و إن كان منحصرًا بذلك إلا أن الطريق

(١) الفقيه: ١ / ١٨١ ح ٨٥٧، الوسائل: ٤ / ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٧

[طرق ثبوت فتوى المجتهد و أخذ المسائل منه]

مسألة ٢١: كفيته أخذ المسائل من المجتهد على أنحاء ثلاثة: أحدها: السماع منه، الثاني نقل العدلين أو عدل واحد عنه أو عن رسالته

في حال وقوع العمل كان موجوداً و هو فتوى المجتهد الأول، و مجرد عدم تحقق التقليد منه في ذلك الزمان و عدم الاستناد إلى فتواه فيه لا يوجب عدم الاتصاف بالصحة، إلا أن يقال بأنه على فرض التقليد أيضاً يكون اللازم عليه رعاية فتوى المجتهد الثاني، و قد تقدم بطلانه في المسألة السادسة عشر المتقدمة.

و بالجملة: فأى فرق في اتصاف العمل بوقوعه صحيحاً و عدمه بين أن يكون معنوياً بعنوان التقليد و مستنداً إلى فتوى المجتهد، و بين أن لا يكون، فإن التقليد لا يكون من شرائط صحة العمل، و وجوبه أى وجوب التقليد بأى نحو كان مقدماً أو نفسياً أو طريقياً لا يقتضى أن تكون المخالفة معه موجبة للبطلان؛ لوضوح عدم كونه وجوباً شرطياً مرجعه إلى مدخليه متعلقه في صحة العمل، و ما ذكرنا من كفاية المطابقة لفتوى المجتهد الأول في اتصاف العمل بالصحة لا يوجب أن تكون حجية الفتوى و اعتبارها من باب السببية، بل على تقدير كونها من باب الطريقيّة كما هو الحق تكفي المطابقة لها، بل هي الملاك في الصحة و عدمها، كما اختاره المحقق الأصفهاني (قدس سرّه)، حيث قال:

إنّ الفتوى حجّية على العامي و منجزة لتكاليفه من حين وجوب رجوعه إلى ذلك المفتي، فتؤثر في الوقائع المتجددة و الأعمال المستقبلية. و وجوب القضاء و عدمه هنا و إن كان مربوطاً بالأعمال المستقبلية لكنّه فرع بطلان العمل و صحته المنوطين بنظر من كانت وظيفته العامي الرجوع إليه و الأخذ منه، و هو أعلم عصره حال العمل دون هذا المفتي بل ربّما لا وجود له في تلك الحال، أو لم يكن بمجتهد، أو كان مفضولاً بالإضافة إلى غيره «١».

فانقذح ممّا ذكرنا أنّ الملاك في الصحة و عدمها و لزوم الإعادة و عدمه هي المطابقة لخصوص فتوى المجتهد، الذي كان يجب الرجوع إليه حال العمل، فتدبر.

(١) بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد: ١٨٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٨

المأمونة من الغلط، بل الظاهر كفاية نقل شخص واحد إذا كان ثقةً يُطمأنّ بقوله، الثالث الرجوع إلى رسالته إذا كانت مأمونة من الغلط (١).

(١) ذكر الماتن دام ظلّه أنّ العلم بفتوى المجتهد و الاطلاع على رأيه يحصل بأحد أمور ثلاثة:

أحدها: أن يسمع منه شفاهاً، سواء أفاد قوله العلم أم لا، نظراً إلى حجّية ظاهر الكلام عند العقلاء من دون اختصاص بما إذا أفاد الظنّ الشخصي بالمراد، أو بما إذا لم يكن هناك ظنّ شخصي بالخلاف، أو بخصوص من قصد إفهامه؛ لما حَقّق في محلّه من أنّ ظاهر الكلام حجّية عقلانيّة مطلقاً مع تشخيص الصغرى و إحراز الظهور العرفي. هذا، مضافاً إلى أنّه من أوضح مصاديق الإنذار، و الجواب

عن السؤال الواجب بمقتضى آية السؤال «١»، و إلى دلالة الروايات الواردة في الإرجاع إلى أشخاص معينين «٢».

ثانيها: إخبار عدلين أو عدل واحد أو ثقة يُطمأن بقوله عنه أو عن رسالته المأمونة عن الغلط.

أقول: أما إخبار عدلين وقيام البيئته فمما لا إشكال في حجتيته في الموضوعات الخارجية بأجمعها إلا ما قام الدليل على التخصيص فيه؛ مثل الزنا ونحوه و قد قدمنا البحث عن حجية البيئته بما لا مزيد عليه «٣»، و أما إخبار عدل واحد أو ثقة واحد فالإكتفاء به مبنى على حجتيه خبر الواحد في الموضوعات الخارجية أيضاً، و قد تكلمنا في هذه الجهة فيما سبق «٤»، و ذكرنا أن إقامة الدليل عليها في غاية الإشكال، و أن نفس اعتبار البيئته و جعل الحجية لها دليل على أنه لا يجوز الإكتفاء بالواحد مقام المتعدد و بالوثاقة مقام العدالة. نعم، ربما يقال بأنه لا ينبغي التأمل في حجتيه إخبار الثقة في محل الكلام و إن لم نقل باعتباره في الموضوعات الخارجية؛ لأن الإخبار عن الفتوى إخبار عما هو من شئون الأحكام الشرعية؛ لأنه في الحقيقة إخبار عن قول الإمام (عليه السلام) مع الوساطة، و لا

(١) سورة الأنبياء: ٧/٢١.

(٢) تقدم ذكرها في ص ٧٤ ٧٩.

(٣) في ص ٢١٦ ٢٢٧.

(٤) في ص ٢١٦ ٢٢٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٠٩

.....

فرق في حجتيه خبر الثقة بين أن يتضمن نقل قول المعصوم (عليه السلام) ابتداءً، و بين أن يتضمن نقل الفتوى التي هي إخبار عن قوله (عليه السلام).

و لكنه غير خفي أن الإخبار عن الفتوى ليس إخباراً عن الحكم و قول الإمام (عليه السلام) بوجه، فإن الفتوى عبارة عن نظر المجتهد ورائته، و لا سيما مع الإضافة إلى شخص خاص و مجتهد مخصوص، و الإخبار عن النظر و الرأي لا يكون إخباراً عن قول الإمام (عليه السلام) أصلاً، بل هو إخبار عما أدى إليه نظره، فعلى تقدير عدم حجتيه خبر الثقة في الموضوعات الخارجية كما هو المفروض لا مجال لدعوى الاعتبار في خصوص المقام.

نعم، يبقى الكلام في الفرق بين المقام و بين ثبوت الاجتهاد و الأعلمية؛ حيث إن ظاهر الماتن دام ظلّه هناك عدم ثبوت شيء منهما بشهادة عدل واحد فضلاً عن الثقة غير العادل و صريحه هنا الثبوت بنقل العدل أو الثقة، فيقع الكلام في الفرق، فإنه إذا كان خبر العدل أو الثقة حجتيه في الموضوعات الخارجية فلم لا يكون حجتيه في باب الاجتهاد و الأعلمية، و إذا لم يكن حجتيه فيها فما الدليل على اعتباره في مفروض المسألة.

و دعوى أنه قد قيد اعتبار خبر الثقة بما إذا كان يطمأن بقوله، و قد مرّ «١» أن الاطمئنان هو العلم العادي الذي يعامل معه عند العقلاء معاملة العلم و يكون حجتيه عقلائية، كما أن العلم الحقيقي حجتيه عقليته، مدفوعه مضافاً إلى أنه ليس المراد بالاطمئنان في المقام هو الاطمئنان الشخصي، بل الظاهر هو حصول الاطمئنان نوعاً، و إلى أنه لو كان المراد هو الاطمئنان الشخصي أيضاً فليس المقصود هو الاطمئنان الذي يعامل معه عند العقلاء معاملة العلم بأنه حينئذ يبقى سؤال الفرق بحاله، فإنه لم يكن يتعرض لثبوت الاجتهاد و الأعلمية بمثل هذا الاطمئنان مع كون المقصود ثبوتها به أيضاً، فتدبر.

و الظاهر أن محط النظر في الفرق بينهما أن خبر الواحد على تقدير كونه حجتيه في الموضوعات الخارجية فإنما يكون حجتيه في خصوص المحسوسات منها، و أما الأمور

(١) في ص ٢١٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢١٠

[لو تعارض نقل الفتوى]

مسألة ٢٢: إذا اختلف ناقلان في نقل فتوى المجتهد فالأقوى تساقطهما مطلقاً، سواء تساويا في الوثاقة أم لا، فإذا لم يمكن الرجوع إلى المجتهد أو رسالته يعمل بما وافق الاحتياط من الفتويين، أو يعمل بالاحتياط (١).

الحدسية فهي خارجة عن دائرة الاعتبار و الحجية، و حيث إن الاجتهاد و الأعلمية يكونان من الأمور الحدسية فلا تكون شهادة العدل الواحد حجة فيهما فضلاً عن الثقة، و هذا بخلاف نقل الفتوى و النظر، فإنه من الأمور المحسوسة؛ لأن المفروض أن الناقل إنما ينقل عن نفس المجتهد أو عن رسالته، و لكنك عرفت في بحث حجية البيئ (١) أن الاجتهاد و الأعلمية و إن لم يكونا من الأمور الحدسية، إلما أنهما حيث يكونان من الأمور الحدسية القريبة إلى الحس يعمل معهما عند العقلاء معاملة الأمور المحسوسة، كما يظهر بمراجعتهم، و إلا لا تكون البيئ فيهما أيضاً حجة، كما لا يخفى.

ثالثها: الوجدان في رسالته، فإذا كانت الرسالة بخطه أو ملحوظة له بتمامها فالدليل على حجيتها هو الدليل على حجيتها قوله و لفظه، و كما يجرى في لفظه أصالة عدم الخطأ و الاشتباه المعول عليها عند العقلاء، كذلك يجرى في رسالته أيضاً في مورد اعتماد العقلاء عليها، و هو ما إذا لم يكن هناك ظن شخصي بالخطأ و الاشتباه ناش عن كثرته، و لا يعتبر الظن الشخصي بعدم الخطأ، كما ربما يشعر به عبارة المتن، فتدبر.

و أما إذا لم تكن الرسالة بخطه و لم تكن ملحوظة له بتمامها فالدليل على حجيتها هو الدليل على حجيتها خبر الثقة، و حيث إنك عرفت عدم حجيتها في الموضوعات الخارجية (٢) فلا بد من قيام البيئ و شهادة العدلين بكونها موافقة لآرائه و أنظاره.

(١) قد عرفت في المسألة المتقدمة طرق ثبوت فتوى المجتهد و الاطلاع عليها و كيفية أخذ المسائل منه، و المقصود هنا بيان حكم صور تعارض الطريقتين، و قد تعرض الماتن دام ظلّه لفرض واحد منها؛ و هو اختلاف الناقلين في نقل الفتوى، و التفصيل:

(١) في ص ٢٢٠.

(٢) في ص ٢٣٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢١١

.....

أن التعارض قد يتحقق بين فردين من نوع واحد، و قد يتحقق بين نوعين من أنواع الطرق المتقدمة.

و الأول: كما إذا تعارضت البيئتان أو الناقلان بناءً على حجية نقل الواحد التي قد عرفت المناقشة فيها (١) أو تعارضت الرسالتان أو فردان من السماع كما إذا سمع منه الفتوى بالجواز مرة و بالحرمة أخرى، و في هذه الصورة إذا لم يكن التاريخ مختلفاً على فرض إمكانه أو كان و لكن علم بعدم العدول و عدم تبدل الرأي له، فاللزام الحكم بالتساقط و سقوط كل من الطريقتين عن الحجية على ما هو مقتضى القاعدة في تعارض الأمرتين و تنافي الدليلين، و أمّا مع اختلاف التاريخ و عدم العلم بالعدول و احتمال حصول تبدل الرأي، فمقتضى القاعدة حجية الطريق المتأخر، و لا مجال لاستصحاب عدم العدول بعد ثبوت الأمانة و وجود الدليل، كما هو ظاهر.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الحكم في جميع موارد التعارض بين فردين من نوع واحد في غير الفرض الأخير هو التساقط و عدم اعتبار شىء من الطريقتين.

و الثانى: و هو ما إذا كان التعارض بين النوعين ففيه فروض:

منها: تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً، و قد حكم صاحب العروة (قدّس سرّه) «٢» فيه بتقدّم السماع، و الوجه فيه بعد وضوح كون المفروض صورة اتّحاد التاريخ، أو الاختلاف مع العلم بعدم العدول، و كون المفروض صورة عدم حصول العلم من السماع منه، و إلّا يكون تقدّمه من باب تقدم القطعى على الظنى ما يقال: من أنّ النقل طريق إلى السماع، فالعلم بالسماع يستوجب العلم بمخالفته للواقع.

و لكن هذا الوجه غير صحيح، فإنّك عرفت أنّ المفروض صورة عدم حصول العلم من السماع، فكون النقل طريقاً إليه لا- يوجب تأخره عنه و سقوطه عن الحجية لدى المعارضة، فالإنصاف أنّه لا بدّ إمّا أن يقال بعدم تقدّم السماع على النقل فيما هو

(١) فى ص ٢٣٦.

(٢) العروة الوثقى: ١ / ٢١ مسألة ٥٩.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢١٢

.....

المفروض لتحقّق المعارضة المقتضية للتساقط، و إمّا أن يقال بأنّ الوجه هو تقدّم السماع على النقل عند العقلاء، و انصراف دليل حجية النقل عن صورة المعارضة للسماع، فتدبّر.

و منها: تعارض الرسالة مع السماع، و الظاهر أنّ الرسالة إذا لم تكن بخطّه و لم تكن ملحوظة له بتمامها تكون بمنزلة النقل و الإخبار عن المجتهد، و يجرى فيه ما يجرى فى تعارض النقل و السماع، و أمّا إذا كانت بخطّه أو كانت ملحوظة له بأجمعها فلا وجه لتقديم السماع عليها بعد جريان أصالة عدم الخطأ فى كليهما، بل لا بدّ إمّا من القول بالتساقط، كما فيما إذا تعارض فردان من السماع على ما عرفت، و إمّا من القول بتقديم الرسالة على السماع، نظراً إلى جريان السيرة العقلانية على عدم إجراء أصالة عدم الخطأ فى فرض السماع عند تعارضه مع الكتابة.

و لعلّ السرّ فيه أنّ الاحتفاظ و العناية المعمولة فى الكتابة بمقدار لا يبلغه الاحتفاظ المرعى فى القول، و ذلك مستند إلى تصرّم القول و انعدامه بعد وجوده و الكتابة باقية، خصوصاً لو فرض تكثيرها بسبب الطبع و نحوه، كما هو المعمول فى هذه الأزمنة، و من هنا لا يبعد القول بتقدّم الرسالة الكذائية المأمونة من الغلط على القول و السماع.

و منها: تعارض الرسالة مع نقل الغير، و قد ظهر ممّا ذكرنا حكمه، فإنّه إذا كانت الرسالة بخطّه أو كانت ملحوظة له بتمامها تكون الرسالة متقدّمة؛ لأنّها إذا كانت متقدّمة على السماع من نفسه لما ذكرنا من الوجه فتقدّمها على السماع من الغير بطريق أولى، و إذا لم تكن الرسالة كذلك بل كانت مكتوبة للثقة الذى جمع فتاوى المجتهد فيها فلا يبعد أيضاً القول بتقدّم الرسالة لأجل أنّها أضبط، و العناية المعمولة فى الكتابة لا تكون مرعية فى القول نوعاً.

و لكن قيد صاحب العروة (قدّس سرّه) هذا التقدّم بما إذا كانت الرسالة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢١٣

[يجب تعلّم المسائل التى هى مورد الابتلاء]

مسألة ٢٣: يجب تعلم مسائل الشكّ و السهو و غيرها ممّا هو محلّ الابتلاء غالباً، إلّا إذا اطمأنّ من نفسه بعدم الابتلاء بها، كما يجب تعلم أجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدّماتها. نعم، لو علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الأجزاء و الشرائط و فاقد للموانع صحّ و إن لم يعلم تفصيلاً (١).

مأمونه من الغلط «١»، و هل المراد بهذا القيد ما إذا كانت الرسالة مأمونه من الغلط، زائدة على المقدار الذي يعتبر في جواز الاعتماد على الرسالة، و إن ناقشنا في اعتباره، نظراً إلى أنّ المعبر عدم الظنّ الشخصي بالخطأ لا وجود الظنّ الشخصي بعدم الخطأ، أو أنّ المراد منه وجود نفس ذلك القيد المعبر في جواز الاعتماد على الرسالة؟ و على الأوّل يكون مرجع هذا التقييد إلى وجود المرجح الموجب لتقدّم الرسالة، و على الثاني تكون الرسالة بنفسها متقدّمة على النقل.

و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا حاجة إلى وجود المرجح، بل الرسالة بنفسها متقدّمة على النقل إذا كانت واجدة لشرط الحجية و الاعتبار؛ و هو الأمر من الغلط بالمعنى الذي ذكرنا لا ما يشعر به ظاهره، فتدبر جيداً.

(١) الظاهر أنّ المراد من الوجوب هو الوجوب الشرطي الذي مرجعه إلى أنّ تعلم مسائل الشكّ و السهو و نحوها بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً، و لا يطمئنّ من نفسه بعدم الابتلاء به، دخيل في صحّة العبادة و وقوعها موافقاً للأمر المتعلّق بها، و ذلك بقريته الحكم بالصحة في مورد العلم الإجمالي يكون عمله واجداً لجميع الأجزاء و الشرائط؛ لدلالته على كون محطّ البحث هي الصحة و البطلان و الأمور الدخيلة في الأوّل أو الموجبة للثاني كما لا يخفى، مع أنّه لا وجه للوجوب الشرطي. ضرورة أنّه لو لم يتعلم مسائلهما أصلاً و اتفق عدم الابتلاء بها لا مجال للحكم

(١) العروة الوثقى: ١ / ٢١ مسألة ٥٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢١٤

.....

ببطلان عمله، كما أنّه إذا اتفق الابتلاء و لكنّه عمل على طبق حكمه من دون أن يعلم به كما لو فرض أنّه بنى على الأكثر في الشكّ بين الثلاث و الأربع ثمّ انكشف أنّه عمل على طبق وظيفته لا يكون العمل باطلاً، و كذلك إذا اتفق الابتلاء و لكنّه رفع اليد عن صلاته و أتى بصلاة أخرى خالية عن الشكّ و السهو يكون عمله صحيحاً، فالوجوب الشرطي ممّا لا وجه له، من دون فرق بين ما إذا تمكّن من إحراز الامتثال بالاحتياط و ما إذا لم يتمكّن.

نعم، مع عدم التمكن من إحراز الامتثال به ربّما يقال كما قيل: بأنّه يجب عقلاً تعلم مسائل الشكّ و السهو مع علمه بالابتلاء أو احتماله، بناءً على ما اختاره المشهور من حرمة قطع الصلاة و إبطالها «١»، نظراً إلى أنّ إحراز الامتثال حينئذٍ يتوقّف على تعلم المسائل؛ لعدم تمكّنه من قطع الصلاة و إبطالها و استثنائها، و عدم جواز البناء على أحد طرفي الشكّ و إتمامها مع الإعادة؛ لاحتمال أن يكون المتعيّن في حقّه هو البناء على الطرف الآخر، و قد قطعها بالبناء على عكس ذلك، و هذا لاحتمال أن يكون ما أتى به ناقصاً عن الواجب أو زائداً عليه، و يكون مع الإتيان به قد نقص عن صلاته أو زاد فيها متعمداً و هو موجب لبطلانها، فبناءً على مسلك المشهور لا سبيل إلى إحراز امتثال الأمر بالصلاة سوى التعلّم، فيصير حينئذٍ واجباً عقلياً.

و لكنّه يرد عليه أنّ المراد من عدم التمكن من قطع الصلاة و استثنائها إن كان هو عدم التمكن عقلاً لضيق الوقت و شبهه، فبناءً ذلك على مسلك المشهور من حرمة قطع الصلاة و إبطالها غير صحيح، إذ لا فرق مع عدم التمكن كذلك بين القول بحرمة قطع الصلاة و القول بعدمها. و إن كان المراد به هو عدم التمكن شرعاً بلحاظ حرمة قطع الصلاة على مسلك المشهور، فيرد عليه أنّ حرمة القطع لا

تقتضى توقّف إحراز الامتثال على التعلّم حتى يجب عقلاً، فإنّه يمكن إحرازه بدون التعلّم، وإن كان ملازماً لارتكاب محرّم وهو قطع الصلاة، فالجمع بين الأمرين اللذين هما حرمة

(١) مفتاح الكرامة: ٣/ ٤٥، جواهر الكلام: ١١/ ١٢٣، كتاب الصلاة من مصباح الفقيه: ٤٢٧، كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم الحائري: ٣٠٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٥

.....

قطع الصلاة و إبطالها و كون التعلّم مقدّمة إحرارية للامتثال ممّا لم يعلم له وجه، هذا كلّ مع العلم بالابتلاء. و أما مع الشكّ فيها فربّما يقال بأنّه لا مانع من جريان استصحاب عدم الابتلاء في نفسه؛ لأنّه كما يجرى في الأمور الحالية يجرى في الأمور الاستقبالية أيضاً، و المَجْعول في باب الاستصحاب هو الطريقيّة و الوسطيّة في الإحراز؛ أعني جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً، كما هو الحال في جميع الطرق و الأمارات، إلّا أنّ المانع من جريان الاستصحاب هي الأدلّة القائمة على وجوب التفقه و التعلّم؛ لدلالاتها على وجوب التعلّم و جوباً طريقيّاً في كلّ مورد استند ترك الواجب في ظرفه إلى ترك التعلّم. و يرد عليه مضافاً إلى أنّ جريان الاستصحاب مع عدم كون المستصحب مجعولاً شرعياً و لا مترتباً عليه أثر شرعي ممنوع أنّه بناءً على ما أفاده من أنّ المَجْعول في باب الاستصحاب هو الطريقيّة و الوسطيّة في الإحراز، و جعل ما ليس بعلم علماً تعبداً لا مجال لدلالة تلك الأدلّة على وجوب التفقه و التعلّم في المقام، لوضوح أنّ موردها ما إذا احتمل ترك الواجب مستنداً إلى ترك التعلّم، و مع وجود العلم التعبدى بعدم الابتلاء لا يحتمل ذلك حيث تجرى تلك الأدلّة. و بعبارة أخرى كما أنّه مع العلم الوجداني بعدم الابتلاء لا دلالة لتلك الأدلّة على وجوب تعلّم مسائل الشكّ و السهو بالوجوب الطريقي، كذلك مع العلم التعبدى الذي هو بمنزلة العلم الوجداني، فإنّه إذا كان عدم الابتلاء معلوماً في محيط الشرع فلا وجه حينئذٍ للحكم بلزوم التعلّم كما هو ظاهر. نعم، مع عدم جريان الاستصحاب كما هو المختار لا بأس بالرجوع إلى تلك الأدلّة و الحكم بوجوب التعلّم.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢١٦

.....

تنبيه نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري (قدّس سرّه) أنّه حكم في رسالته العملية بفسق من ترك تعلّم مسائل الشكّ و السهو «١»، و ظاهره أنّ مجرد الترك موجب لصيرورته فاسقاً، و إن لم يتحقّق الابتلاء بالشكّ و السهو أصلاً، و قد وقع الكلام في وجه هذه الفتوى و احتمل استنادها إلى أحد أمور أربعة:

أحدها: أنّ ترك التعلّم مع العلم بالابتلاء أو احتماله كما هو المفروض من أظهر مصاديق التجزّي على المولى؛ لكشفه عن عدم الاعتناء بأحكام الله تعالى و عدم المبالاة بأوامره و نواهيه و التجزّي، مضافاً إلى أنّه موجب لاستحقاق العقاب عليه من المحرّمات الشرعيّة، و من المعلوم أنّ ارتكاب المحرّم موجب للاتّصاف بالفسق.

و أورد عليه بأنّ هذا الوجه مضافاً إلى عدم التزام الشيخ (قدّس سرّه) به لا ينبغي الالتزام به؛ لعدم قيام الدليل على حرمة التجزّي، و إن كان موجّباً لاستحقاق العقاب عليه.

ثانيها: أنّ التجزّي و إن لم يكن محرّماً في نفسه إلّا أنّه يكشف عن عدم ملكة العدالة لا محالة؛ لأنّه مع وجودها لا يقدم المكلف على

ما فيه احتمال المخالفة و المعصية، فبالتجرى يستكشف أن المتجرى لا رادع له عن ارتكاب المعصية، و المعتبر عند الشيخ و جماعة كثيرين اعتبار الملكة في العدالة «٢».

و أورد عليه مضافاً إلى أنه لا دليل على اعتبار الملكة في العدالة بأن مقتضى ذلك عدم اتصافه بالعدالة لا اتصافه بالفسق؛ لعدم استلزام القول باعتبار الملكة لإنكار الوساطة بين الفسق و العدالة، فإن من لم يرتكب بعد بلوغه شيئاً من المعاصي و المحرمات و لم يحصل له ملكة العدالة ليس بعادل و لا فاسق، ففي المقام مقتضى ثبوت التجري

(١) صراط النجاة (رسالة عملية للشيخ الأعظم الأنصاري): ١٧٥ مسألة ٦٨٢.

(٢) رسالة في العدالة للشيخ الأنصاري: ١١٧، صراط النجاة (رسالة عملية للشيخ الأنصاري): ٣٨ مسألة ٣٧، بحوث في الأصول، الاجتهاد و التقليد: ٧٠.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢١٧

.....

عدم تحقق ملكة العدالة لا ثبوت وصف الفسق، كما هو المدعى.

ثالثها: أنه حيث إن التعلم واجب نفسى يكون تركه مستلزماً لتحقيق الفسق، و إن لم يتبل المكلف بمسائل الشك و السهو أصلاً. و أورد عليه بأن الشيخ (قدس سره) «١» لا يلتزم بالوجوب النفسى للتعلم، و إنما يراه واجباً بالوجوب الطريقي الذى لا يترتب على مخالفته إلا التجري دون الفسق.

رابعها: أن التجري و إن لم يكن محرماً فى الشريعة المقدسة إلا أن المتجرى لا يمكن الحكم بعدالته؛ لأنها عبارة عن الاستقامة فى جادة الشرع و كون الحركة بإذن الشارع و ترخيصه، و التجري و إن لم يكن محرماً إلا أنه غير مرخص فيه من قبل الشارع، و لا يطلق عليه عنوان «الصالح» أو «الخير» و لا يعد من الموثوقين بدينه، و هذا كما فى غير المقام من موارد عدم كون الفعل مرخصاً فيه، كما إذا ارتكب أحد الفعلين المعلومة حرمة أحدهما، فإنه و إن لم يكن محرماً شرعياً إلا أنه غير مرخص فيه من قبل الشارع، و يكون ارتكابه خروجاً عن جادة الشرع، مانعاً عن تحقق الاستقامة فيها، و قد اختار هذا الوجه بعض الأعلام على ما فى تقريرات بحثه فى شرح العروة «٢».

□

و لكنه يرد عليه مضافاً إلى عدم تمامية كون العدالة عبارة عن الاستقامة الكذائية، بل هى كما سيأتى إن شاء الله تعالى «٣»، عبارة عن ملكة الاجتناب عن خصوص المعاصى الكبيرة أو بضميمة المروءة، و من المعلوم أن مجرد عدم الترخيص من قبل الشارع لا ينافى تحقق العدالة بهذا المعنى أن المقصود توجيه فتوى الشيخ (قدس سره) على طبق مسلكه و مرامه لا مطلقاً، و من الواضح عدم كون ارتكاب ما لم يقع فيه ترخيص من الشارع مانعاً عن العدالة عنده لو فرض عدم كونه محرماً شرعياً.

و الحق أنه لا يمكن توجيه هذه الفتوى بناءً على مبناه إلا بارتكاب خلاف الظاهر فى العبارة، إما بأن يكون مراده من الفسق عدم تحقق ملكة العدالة، و عدم جواز ترتيب الآثار المترتبة على العدالة، لا تحقق وصف الفسق و ترتب آثاره عليه، و إما بأن يكون

(١) راجع فرائد الأصول: ٢ / ٥١٠ ٥١٥.

(٢) التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٣٠٣ ٣٠٢.

(٣) فى ص ٢٦٤ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢١٨

.....

مراده خصوص صورة الابتلاء و ارتكاب مثل قطع الصلاة المحرّم على المشهور و الإصرار عليه، المتحقّق بالعزم على العود على المعصية كما سيأتى إن شاء الله تعالى «١». هذا كلّ ما يتعلّق بلزوم تعلّم مسائل الشكّ و السهو و شبهها.

و أمّا لزوم تعلّم أجزاء العبادات و شرائطها و موانعها فنقول لا إشكال فيما أفاده فى المتن من كفاية الامتثال العلمى الإجمالى و جواز الرجوع إلى الاحتياط و لو مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى، و قد تقدّم البحث فيه «٢» بما لا مزيد عليه، فلا حاجة إلى الإعادة، إنّما الكلام و الإشكال فى أنّه هل يجوز الاكتفاء بالعبادة التى يحتمل أن تكون واجدة للأجزاء و الشرائط، و فاقده للموانع مع التمكن من الامتثال التفصيلى بأن يتعلّم كيفيتها، أو الإجمالى بأن يمثل على نحو يقطع بحصول الأمور به إجمالاً، أم لا؟

و الظاهر هو الثانى لقاعدة الاشتغال الحاكمة بلزوم تحصيل العلم بالفراغ بعد العلم بتوجّه التكليف و تنجزه على المكلف، و من المعلوم توقّف تحصيل العلم بالفراغ على تعلّم العبادة بأجزائها و شرائطها و موانعها.

و به يظهر أنّ الحاكم بوجوب التعلّم ليس إلّا العقل من باب توقّف العلم بالفراغ عليه، فالوجوب عقلى لا- يترتب على مخالفته إلّا استحقاق العقوبة المترتب على ترك العبادة لو صادف عمله مع المخالفة للواقع، كما أنّه يظهر أنّ التعلّم اللازم لا يكون مؤقتاً بوقت مخصوص، بل يلزم فى وقت يقدر معه على الإتيان بالواجب يقيناً، سواء كان الواجب من الواجبات المطلقة أو المشروطة أو الموقّته، ففى غير الأوّل لا يلزم أن يكون التعلّم قبل حصول الشرط أو مجيء الوقت، بل يكفى التعلّم بعدهما مع الإمكان.

إنّما الإشكال فيما لو لم يتمكّن من التعلّم بعد حصول الشرط أو مجيء الوقت مع التمكن من التعلّم قبلهما، فهل يجب عليه التعلّم حينئذٍ مع عدم اتّصاف التكليف بالفعل لعدّم تحقّق شرطه أو مجيء وقته، أم لا؟

(١) فى ص ٣٠٩.

(٢) فى ٣١ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢١٩

.....

ذكر بعض الأعلام فى شرحه على العروة: أنّ هذه الصورة على قسمين؛ لأنّ التعلّم حينئذٍ قد يكون مقدّمة إحرارية للامتثال، و لا يترتب على تركه إلّا عدم إحراره مع التمكن من الإتيان بالواجب فى وقته، و قد يكون مقدّمة وجودية؛ بمعنى أنّه لو لم يتعلّم لا تكون له قدرة على الإتيان به.

أمّا القسم الأوّل: فلا- ينبغى التأميل فى أنّه يجب عليه التعلّم قبل الشرط أو مجيء الوقت لاستقلال العقل بلزومه، للزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

و أمّا القسم الثانى: ففيه إشكال، نظراً إلى أنّ المكلف بعد دخول الوقت و حصول الشرط لا- يكون مكلفاً؛ لفرض العجز و وضوح كون القدرة من شرائط التكليف، كما أنّه غير مكلف قبلهما، فلا معنى للحكم بوجوب التعلّم من باب المقدّمة.

ثمّ قال فى حلّ الإشكال ما ملخصه: أنّ القدرة قد تكون دخيلة فى الملا-ك كما أنّها دخيلة فى الخطاب، و قد تكون دخيلة فى الخطاب فقط من غير أن تكون دخيلة فى الملا-ك، و لا- ينبغى التأميل فى وجوب التعلّم فى الصورة الثانية؛ لأنّ تركه حينئذٍ مفوّت للملاك الملزم فى ظرفه، و تفويت الملاك كتفويت الواجب قبيح لدى العقل؛ لأنّ الملاك روح التكليف، و أمّا الصورة الأولى فهى التى يجرى فيها الإشكال، نظراً إلى أنّ الملاك و التكليف إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة، و فرضنا أنّ المكلف لو لم يتعلّم الواجب

قبل مجيء وقته أو فعلية شرطه لا يتمكن منه بعدهما، فلما ذا يجب تعلمه قبلهما.

نعم، لو تعلم كان متمكناً من العمل في ظرفه، إلا أنه ممّا لا ملزم له، ولأجل هذا الإشكال التجأ المحقق الأردبيلي (قدس سرّه) «١» و من تبعه «٢» إلى الالتزام بالوجوب النفسى، وأن العقاب إنما هو على ترك التعلم نفسه، مع أن الأدلة الدالة على وجوب التفقه و التعليم ظاهرة في الوجوب الطريقي، و أن التعلم مقدّمه لامتنال الأحكام الواقعية لا- أنه واجب نفسى، و عليه فلا دليل فى شىء من المقدمات المفوتة على وجوب تحصيلها

(١) راجع مجمع الفائدة و البرهان: ٢/ ١٩٥، ٢١٢ و ج ٣/ ١٨٧، ١٩٠.

(٢) راجع كشف اللثام: ٣/ ٤١٨، ٤١٩، الحدائق الناضرة: ٨/ ١٠٩، مفتاح الكرامة: ٢/ ٣٧٢، جواهر الكلام: ٩/ ٢٠٨، ٢٠٩، ٣٠١، ٣٠٠.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٢٠

.....

قبل مجيء وقت الواجب أو حصول شرطه.

ثم قال ما ملخصه أيضاً: إن الصحيح أن التعلم خاصية ليس كسائر المقدمات المفوتة، و أنه أمر واجب لإطلاق الأدلة القائمة على وجوبه. غاية الأمر أن وجوبه طريقي، و معناه أنه إذا كان ترك الواجب مستنداً إلى ترك التعلم استحق العقاب عليه لا على ترك التعلم، و تظهر الثمرة بيننا و بين المحقق الأردبيلي فيما إذا استند ترك الواجب إلى أمر آخر غير ترك التعلم، فإن المكلف حينئذ لا يستحق العقوبة بناء على ما ذكرنا و يستحقها بناءً على ما ذكره (قدس سرّه) «١».

و التحقيق أن التعلم إذا كان مقدّمه وجوديه بحيث لم يكن له أى قدرة على الإتيان بالمكلف به بعد فعلية أمره بتحقيق شرطه أو مجيء وقته يجرى عليه حكم القدرة، و الحق فى باب القدرة أنها لا مدخلة لها لا فى الملاك و لا فى الخطاب؛ لعدم قيام الدليل عليه، بل الذى يحكم به العقل أن العجز مانع عن تنجز التكليف موجب لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته لا أن القدرة شرط.

و الدليل عليه أنه لو كانت القدرة شرطاً لكان اللازم مع الشك فيها هو الرجوع إلى أصله البراءة عن التكليف كما هو واضح، مع أن الظاهر عدم التزامهم به أصلاً، فلا محيص عن الالتزام بكون العجز مانعاً، و حينئذ فلا بد من ملاحظة أن هذا النوع من العجز الذى مرجعه إلى إمكان رفعه قبل حصول الشرط أو مجيء الوقت، هل يكون مانعاً عند العقل عن تنجز التكليف، أم لا؟ و الظاهر هو العدم. ضرورة أنه لو علم العبد بأنه يريد المولى بعد ساعة شرب الماء لرفع العطش و هو لا يقدر على تحصيل الماء فى ذلك الزمان، و لكنّه يقدر على تحصيله فى الحال لا يكون العجز فى ظرف الإرادة و التكليف مانعاً عن توجه التكليف و استحقاق العقوبة على مخالفته، و عليه فلا حاجة إلى التمسك بالأدلة القائمة على وجوب التفقه و التعلم

(١) التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٢٩٣ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٢١

[العمل بلا تقليد مدّة]

مسألة ٢٤: إذا علم أنه كان فى عباداته بلا تقليد مدّة من الزمان و لم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها و موافقتها لفتوى المجتهد الذى رجع إليه أو كان له الرجوع إليه فهو، و إلا يقضى الأعمال السابقة بمقدار العلم بالاشتغال، و إن كان الأحوط أن يقضيها بمقدار يعلم معه بالبراءة (١).

حتى تمكن المناقشة فيه بأنه لم يثبت لها إطلاق يشمل ما هو المفروض في المقام، فتأمل جيداً.

(١) أقول: أما من جهة الكيفية فقد تقدم البحث فيها في المسألة العشرين المتقدمة «١» ولا حاجة إلى الإعادة، وتقدم أن الملاك في الصحة هي المطابقة للواقع أو الموافقة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه الرجوع إليه سابقاً، ولا يكفي المطابقة لفتوى المجتهد الفعلي فقط، والمستفاد من المتن كفاية المطابقة لإحدى الفتويين، وقد مرّ الكلام من هذه الجهة في تلك المسألة، فراجع «٢».

و أما من جهة الكمية التي هي العمدة في هذه المسألة والمقصود منها فيها أقوال ثلاثة:

أحدها: ما اختاره الماتن دام ظلّه من جواز الاكتفاء في قضاء الأعمال السابقة بمقدار يعلم بالاشتغال؛ وهو المقدار الذي يتقن بطلانه بالمخالفة للواقع و لفتوى المجتهد الذي وظيفته الرجوع إليه.

ثانيها: القضاء بالمقدار الذي يعلم معه بالبراءة و يقطع بفرغ الذمّة بالإتيان بقضاء الموارد المشكوكة أيضاً، نسب ذلك إلى المحقق صاحب الحاشية (قدس سرّه) «٣».

ثالثها: ما هو المنسوب إلى المشهور «٤» من وجوب القضاء بمقدار يظنّ معه

(١) في ص ٢٣٢ ٢٣٥.

(٢) في ص ٢٣٢ ٢٣٥.

(٣) راجع هداية المسترشدين ١٣ صفحة بعد مبحث البراءة، حكاها في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٣٣.

(٤) رياض المسائل: ٣/١٩، جواهر الكلام: ١٣/١٢٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٢

.....

بالفراغ.

و الدليل على القول الأول أمران:

الأمر الأول: وهو العمدة، أن المكلف وإن علم بتنجز التكليف عليه سنة واحدة مثلاً، و كان الواجب عليه في تلك المدة الصلاة مع الكيفية الخاصة التي يشكّ في أنه أتى بها بتلك الكيفية أم لا، إلا أنه عالم بسقوط هذا التكليف في كل يوم للقطع بامثاله أو عصيانه، فسقوط التكليف المعلوم المنجز معلوم، وإنما الشكّ في سببه، و حيث إن القضاء بأمر جديد و موضوعه الفوت الذي هو أمر وجودي، ففي الزائد على المقدار الذي يتقن بطلانه يشكّ في أصل توجه التكليف بالقضاء، فلا مجرى إلا لأصالة البراءة.

نعم، لو قلنا بأن القضاء بالأمر الأول، أو أن موضوعه الفوت و هو أمر عدمي يثبت باستصحاب عدم الإتيان بالمأمور به في المدة الزائدة، أو قلنا بجريان الأصول المثبتة، لكان اللازم الإتيان بالمقدار المشكوك أيضاً، إما لقاعدة الاشتغال و إما للاستصحاب.

الأمر الثاني: أصالة الصحة، نظراً إلى أنه يحتمل مصادفته للواقع بناءً على جريانها في مثل المقام مما كانت صحة العمل مشكوكه على تقدير الالتفات أيضاً، و أما بناءً على الاختصاص بغير هذه الصورة فلا مورد لها، و سيأتي «١» التعرّض لذلك في بعض المباحث الآتية إن شاء الله تعالى «٢».

و أما الدليل على القول الثاني فمضافاً إلى ما ظهر من تقرير دليل القول الأول من أنه لو قلنا بأن القضاء بالأمر الأول أو أن موضوعه أمرٌ عدمي، أو أمر وجودي يثبت بالاستصحاب العدمي لكان اللازم نظراً إلى قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب الإتيان بالمقدار المشكوك أيضاً ما هو المحكى عن المحقق المزبور ممّا حاصله:

أن في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقاليين و إن كان مقتضى

(١) في ص ٢٥٩.

(٢) في ص ٢٥٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٣

.....

القاعدة الاقتصار على المقدار المتيقن، و دفع احتمال الزائد بأصالة البراءة، كما في مورد تردد الدين بين الأقل والأكثر، إلا أن ذلك فيما إذا تعلّق الشكّ بثبوت تكليف واقعي زائداً على المقدار المتيقن، كما في المثال المذكور، و أما إذا شكّ في وجود تكليف منجز واصل للمكلف زائداً على القدر المتيقن فهو مورد للاحتياط؛ لأن احتمال التكليف المنجز منجز لأنه مساوق لاحتمال الضرر، و دفع العقاب المحتمل مما استقل العقل بلزومه، و هذا كما في غالب الفسقة، فترى أنه يوماً يترك الصلاة و يعلم بفوات فرائضه و وجوب قضائها ثم يتركها في اليوم الثاني كذلك، و هكذا في اليوم الثالث و الرابع إلى مدة، ثم بعد ذلك يشكّ في أن القضاء المنتجز عليه و جوبه في كل يوم بعلمه و التفاته هو الأقل أو الأكثر، فإنه مورد للاحتياط لوجوب دفع العقاب المحتمل لدى العقل، و هذا بخلاف مثال الدين، فإنه لا يعلم فيه أن ما أخذه من الدائن و يجب عليه أداءه هو الأقل أو الأكثر «١».

و أورد عليه بوجهين: أحدهما: أن ما أفاده لو تمّ فإنما يتمّ فيما إذا كان التنجز سابقاً على زمان الشكّ و التردد بين الأقل والأكثر، كما في المثال الذي ذكره. و أمّا إذا كان زمان التنجز متحداً مع زمان الشكّ و التردد، كما إذا نام و حينما استيقظ شكّ في أن نومه هل استمرّ يوماً واحداً أو أزيد، فإنّ وجوب القضاء لم ينتجز عليه إلا في زمان الشكّ و التردد، و المقام أيضاً من هذا القبيل؛ لأن المفروض أن المكلف اعتقد صحّة ما أتى به لا- عن تقليد، و لم يعلم أن أعماله مخالفة للواقع لينتجز عليه قضائها، و إنما علم بالمخالفة بعد صدورها، و في الوقت نفسه ينتجز عليه وجوب القضاء مردداً بين الأقل والأكثر، و على الجملة لم ينتجز عليه وجوب القضاء شيئاً فشيئاً، و على نحو التدرّج في كلّ يوم كما في المثال، و إنما تنجز عند العلم بالمخالفة و هو زمان الشكّ و التردد، فلا مجرى إلا لأصالة

(١) راجع مبحث المسترشد بعد مبحث البراءة، حكاها في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٣٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٤

.....

البراءة.

ثانيهما: إن ما أفاده لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ التنجز يدور مدار المنجز حدوداً و بقاءً، و من هنا قلنا بجريان الأصول في موارد قاعدة اليقين؛ لزوال اليقين بالشكّ السارى لا- محالة، و على ذلك فالمكلف فيما مثل به و إن كان علم بوجوب قضاء الصلوات في اليوم الأول، و لأجله تنجز عليه وجوب القضاء، إلا أنه عند الشكّ و التردد بين الأقل والأكثر لا علم له بما فاتته من الصلوات، و إذا زال العلم زال التنجز لا محالة، و لا يكفي العلم السابق بحدوثه في التنجز بحسب البقاء، كما أنه في مثال الدين إذا استدان من زيد متعدداً و تردد في أنه الأقل أو الأكثر جرت البراءة مع العلم بوجوب ردّ الدين حين استلامه من الدائن، و بالجملة الشكّ في المقام من الشكّ في أصل ثبوت التكليف الزائد، فتجرى فيه البراءة الشرعية و العقلية «١».

و يرد على الوجه الأول أنه لا ملائمة بين هذا الكلام و بين ما جعله المورد محلّ النقض و الإبرام في المقام، حيث قال قبل الورود في ذكر أدلة الأقوال ما ملخصه:

إنّ محلّ الكلام يعنى بين أصحاب هذه الأقوال الثلاثة هو ما إذا علم بتنجز التكليف على المكلف في زمان و تردّد بين الأقل و الأكثر لا ما إذا شكّ في أصل ثبوته، كما إذا علم أنّه لم يصلّ من حين بلوغه إلى اليوم، و لم يدر أنّه مضى من بلوغه شهر واحد أو شهران، و مثله ما لو نام مدّة فاتته فيها صلوات ثمّ انتبه و لم يدر مقدارها، يعنى لأجل الجهل بمقدار النوم، و ذلك لأنّه لا خلاف في عدم وجوب القضاء زائداً على القدر المتيقّن في مثل تلك الموارد و أنّه مورد للبراءة، من دون فرق بين القول بأنّ القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول، و كذا بين القول بأنّ موضوعه الفوت الذي هو الأمر الوجودي، أو مجرد عدم الإتيان بالمأمور به في وقته «٢».

فإنّ مقتضى هذا الكلام أنّ النزاع في المقام إنّما هو مع العلم بتنجز التكليف على المكلف في زمان، و عليه فلا يبقى مجال للإيراد بنحو الوجه الأول، فتأمل.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٣٣٤ ٣٣٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٣٣١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٢٥

.....

و على الوجه الثانى أنّ نظير المقام بموارد قاعدة اليقين و قياسه عليها في غير محلّه؛ لأنّه في تلك الموارد يسرى الشكّ إلى نفس متعلّق اليقين، و يزول اليقين بعروض الشكّ لا محالة، فلا مانع من جريان الأصول العمليّة بعد تحقّق مجاريها. و أمّا في المقام فهو لا يشكّ فعلاً في أنّ علمه السابق كان علماً واقعياً مطابقاً للواقع، ضرورة أنّه في هذا الحال يتيقّن إجمالاً بما هو المتعلّق لليقين السابق، و الظاهر أنّ نظير المقام ما إذا علم شيئاً ثمّ نسيه مع الالتفات إلى أنّه كان عالماً به و كان علمه مطابقاً للواقع، و في مثل ذلك لا محيص عن العمل على طبق اليقين السابق و رعاية الاحتياط، للزوم دفع العقاب المحتمل عند العقل، كما أنّه في مثال الدين إذا علم أنّه كان عالماً به في السابق، و كان واجباً عليه ردّه ثمّ تردّد بين الأقلّ و الأكثر لا يبعد الالتزام بوجوب الاحتياط، فتدبّر.

و الدليل على القول الثالث المنسوب إلى المشهور أنّ مثل المقام و إن كان مورداً للبراءة في نفسه، إلّا أنّ إجراء البراءة يستلزم كثيراً العلم بالوقوع في مخالفة التكليف الواقعي، و قد صرّحوا بذلك في جملة من الموارد، كما إذا شكّ في الاستطاعة أو في بلوغ المال حدّ النصاب، أو شكّ في ربحه أو في الزيادة على المؤنّة، و قالوا: إنّها و إن كانت مورداً للبراءة في نفسها إلّا أنّ إجراءها يستلزم العلم بالمخالفة، و مقتضى ما ذكر و إن كان هو القضاء في المقام بمقدار يتيقّن معه بالفراغ إلّا أنّ إيجابه يستلزم العسر و الحرج، فيكفى الظن بالفراغ؛ لأنّه أوسط الأمور و خير الأمور أوسطها.

و أورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ جريان البراءة في تلك الموارد و إن كان يستلزم العلم بالوقوع في مخالفة الواقع عند إجراء البراءة، إلّا أنّ الكلام في أنّ هذا العلم يحصل لأيّ شخص أم للمقلّد أم للمفتي؟ أمّا المقلّد فلا علم له بالوقوع في مخالفة الواقع و إنّما يحتمل المخالفة كما يحتمل الموافقة، و أمّا المفتي فهو و إن كان يحصل له العلم بذلك إلّا أنّ علم المجتهد إجمالاً بمخالفة عمل العامي للواقع لا يترتب عليه أثر؛ لأنّه إنّما يفتي بلحاظ وظيفة المقلّد، بل

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٢٦

.....

لو علم علماً تفصيلاً بوقوع المقلد في مخالفة الواقع بتجوز المجتهد لم يترتب أثر عليه، كما إذا علم أن زيدا مستطيع غير أن المقلد لم يكن عالماً بذلك، فإن له أن يتمسك بالبراءة.

ثانيهما: أنه على تقدير كون المقام من موارد الاشتغال دون البراءة لا يكون للاكتفاء بالظن وجه صحيح، وكون الاحتياط موجبا للعسر والحرَج إنما يقتضى عدم وجوبه في خصوص ما إذا كان موجبا له؛ لأن المدار هو الحرَج الشخصي دون النوعي، فإذا لم يكن حرجيا كما إذا دار أمر الفئات بين صلاتين أو ثلاث فيجب عليه الاحتياط حينئذٍ، لأنه لا حرج على المكلف في الإتيان بالمحتمل الأكثر فلا وجه للتنزل من الامتثال اليقيني إلى الظني أصلاً.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: لا ينبغي الإشكال في أن القضاء إنما يحتاج إلى أمر جديد، ولا معنى لأن يكون بالأمر الأول، فإنه لو أريد به أن الأمر الأول بنفسه يدل على وجوب الإتيان بالصلاة مثلاً في الوقت، ومع عدم الإتيان بها في خارج الوقت بحيث يكون الأمر الأول متعزضاً لحال كلتا صورتين، فمن الواضح عدم ثبوت الأمر بهذه الكيفية في مثل الصلاة؛ لأن الأدلة الواردة فيها بين ما لا يكون في مقام بيان الوقت أصلاً كقوله تعالى في مواضع متكررة من الكتاب العزيز **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** (١) و بين ما يدل على التقييد بالوقت مثل قوله تعالى **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** (٢).

وإن أريد به أن الأمر الأول وإن كان لا يدل على مزيد من وجوب الإتيان بالمأمور به في وقته، إلا أن مقتضى الجمع بينه وبين أدلة القضاء الحكم بكون القضاء بالأمر الأول، فيرد عليه أن المراد بكونه بالأمر الأول إن كان هي دلالة الأمر الأول عليه في مقام الإثبات، بحيث لا تكون حاجة إلى الأمر الثاني فمن الواضح بطلانه، ضرورة أن الأمر الأول لا دلالة له بحسب مقام الإثبات على مزيد من لزوم الإتيان بالمأمور به في وقته، كما هو المفروض.

(١) سورة المزمل: ٢٠ / ٧٣، سورة المجادلة: ١٣ / ٥٨.

(٢) سورة الإسراء: ٧٨ / ١٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٢٧

[الشك في صحته تقليده السابق]

مسألة ٢٥: إذا كان أعماله السابقة مع التقليد ولا يعلم أنه كان

وإن كان المراد به هو أن وجوب الأداء في الوقت بنحو تعدد المطلوب، فهو وإن كان صحيحاً إلا أن تعدد المطلوب أمر وكون القضاء محتاجاً إلى أمر جديد أمراً آخر، ضرورة أنه لو لم يكن هناك أمر بالقضاء كما كان يستكشف تعدد المطلوب، فلا يلزم هذا المعنى كون القضاء بالأمر الأول، فتأمل جيداً.

وقد انقده من ذلك أنه لا معنى لكون القضاء بالأمر الأول الذي مرجعه إلى عدم الحاجة إلى الأمر الثاني، كما أن الظاهر أن المراد من الفوت المأخوذ في موضوع دليل القضاء هو مجرد ترك الواجب في وقته، وعدم الإتيان بالمأمور به في ظرفه، ولا يكون أمراً وجودياً ملازماً للترك، وعليه فمقتضى الاستصحاب عدم الإتيان به فيه، فيتحقق الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء الثابت بالأمر الثاني.

ومع قطع النظر عن هذه الجهة يكون المقام من موارد جريان البراءة؛ لعدم العلم بثبوت التكليف بالقضاء زيد مما يعلم، إذ المفروض أنه في حال الاشتغال بالعمل لم يكن ملتفتاً إلى عدم التقليد واحتياج العمل إليه، بل الالتفات إنما حصل بعد مضي مدة عمل فيها

أعمالاً كثيرة، فيفترق المقام عن مثال الفاسق المذكور في كلام المحقق صاحب الحاشية، فالإنصاف أنه مع قطع النظر عن الجهة المذكورة يجري في المقام أصالة البراءة عن وجوب إتيان الزائد على القدر المتيقن.

نعم، هنا شيء ينبغي الالتفات إليه؛ وهو أن مجرد المخالفة لا يكفي في الحكم بلزوم القضاء، بل لا بد من ملاحظة فتوى المجتهد الذي تكون وظيفته هذا المقلد الرجوع إليه، وأن المخالفة هل تكون بكيفية موجبة للقضاء عنده، أم لا؟ فوجوب القضاء في مورده إنما هو على تقدير عدم الدليل على صحة العمل مع اتصافه بالمخالفة، والملاك في تشخيص الصحة هي فتوى المجتهد، فتأمل جيداً.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٨

عن تقليد صحيح أم فاسد يبنى على الصحة (١).

(١) الكلام في هذه المسألة قد يقع في أصل التقليد الواقع، وأنه هل وقع صحيحاً، أم لا؟ وقد يقع من جهة الأعمال التي وقعت مع التقليد المشكوك صحته وفساده، وأنه هل تجب الإعادة والقضاء، أم لا؟

أما من الجهة الأولى: فمناشأ الشك في صحة التقليد، أما الشك في أن المجتهد الذي كانت أعماله السابقة مطابقة لآرائه، هل كان مستجعماً للشرائط المعتمدة في المرجعية من العدالة والاجتهاد وغيرهما؟ وأما الشك في أنه بعد العلم بكونه مستجعماً لتلك الشرائط هل يكون تقليده إياه مطابقاً للموازين الشرعية؟

أما الشك في الفرض الأول، فالحكم فيه هو وجوب الفحص عن الاستجماع وعدمه، ولا يكفي العلم السابق به بعد زواله بالشك، والظاهر عدم كونه هو المراد من العبارة؛ لأنه دام ظله تعرّض لهذه الصورة في المسألة السابعة عشر المتقدمة. هذا، مضافاً إلى أن نفس صحة التقليد في هذا الفرض مما لا يترتب عليه أثر أصلاً؛ لأن الأثر المترتب على الصحة إنما هي حرمة العدول عنه إلى غيره، وجواز البقاء على تقليده بعد فرض موته، ومن المعلوم أنه مع الشك في أصل استجماعه للشرائط وعدمه لا معنى لحرمة العدول وجواز البقاء كما هو واضح، فهذا الفرض خارج عن العبارة التي يكون الحكم فيها هو البناء على الصحة، الظاهر في البناء على صحة التقليد.

وأما الشك في الفرض الثاني، فهو مما لا وجه له؛ لأنه بعد العلم بكون المجتهد جامعاً للشرائط، وأن أعماله كانت مستندة إلى آرائه وأنظاره، ومطابقة لفتاواه، لا معنى للشك في صحة التقليد؛ لأن الشرائط المعتمدة إنما تكون معتبرة في المرجع والمفروض وجودها، ولا يعتبر في صحة التقليد أمر زائد على ذلك، ولو فرض لزوم الاستناد فالمفروض تحقّقه أيضاً، فلا يبقى موقع للشك في الصحة أصلاً، وعليه فيشكل المراد من العبارة، حيث إن ظاهرها الحكم بصحة التقليد مع الشك فيها، والشك في الفرض الأول قد تعرّض لحكمه في المسألة المذكورة المتقدمة، وفي الفرض الأخير مما لا يتصور، فأين يحكم

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٢٩

.....

بالبناء على صحة التقليد.

اللهم! إنا أن يقال: إن نظر الماتن دام ظله ومن عبر بمثل هذه العبارة كصاحب العروة (قدس سرّه) «١» ليس الحكم بصحة التقليد من جهة ترتب أثر حرمة العدول أو جواز البقاء عليه، بل صحته من جهة الحكم بصحة الأعمال السابقة، الواقعة عن تقليد لا يعلم كونه صحيحاً أم فاسداً، نظراً إلى ما صرح به في المسألة السادسة عشر المتقدمة من أن الأعمال السابقة الواقعة عن تقليد صحيح لا تجب إعادتها ولا قضاؤها في العبادات، ولا تكون محكومة بالبطلان في المعاملات، وإن كان مقتضى التقليد الفعلي بطلانها، فالغرض من هذه المسألة هو الحكم بصحة الأعمال السابقة مع الشك في كونها عن تقليد صحيح، نظراً إلى جريان أصالة الصحة في التقليد، فإن صحة التقليد وإن لم يكن يترتب عليها أثر شرعي بنفسه بهذه الملاحظة، إلا أنه يكفي في جريان أصالة الصحة مدخلة الصحة في

ترتب الأثر الشرعي و إن لم تكن تمام الموضوع، فإذا فرض صحة الأعمال السابقة عبادة كانت أو معاملته مع وقوعها عن تقليد صحيح، فمع الشك في وقوعها عنه تجرى أصالة الصحة في التقليد و يترتب عليها صحة تلك الأعمال.

و الظاهر أن هذا هو المراد من العبارة، حيث جمع فيها بين فرض الموضوع هي الأعمال السابقة، و بين الحكم بالبناء على صحة التقليد كما عرفت، أنه الظاهر من العبارة. نعم، يمكن البحث و الإشكال في صحة الأعمال مع صحة التقليد أيضاً، و قد مر الكلام فيه مفصلاً «٢»، و لكن هذه المسألة بعد فرض كون الحكم في تلك الصورة هي الصحة. و عليه فلا وجه للتفكيك بين صحة التقليد و فساده، و بين صحة الأعمال السابقة و بطلانها، و جعل المدار في الثانية هي المطابقة لخصوص الواقع، كما صنعه بعض الأعلام في الشرح على العروة «٣»، فتدبر جيداً.

(١) العروة الوثقى: ١٤/١ مسألة ٤١.

(٢) في ص ٢١٠.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٣٣٩ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣٠

[إذا مضت مدة من بلوغه و شك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا]

مسألة ٢٦: إذا مضت مدة من بلوغه و شك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة، و في اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً (١).

[العدالة في المفتي و القاضي و طرق ثبوتها]

مسألة ٢٧: يعتبر في المفتي و القاضي العدالة، و تثبت بشهادة عدلين، و بالمعاشرة المفيدة للعلم أو الاطمئنان، و بالشياع المفيد للعلم، بل تُعرف بحسن الظاهر و مواظبته على الشرعيات و الطاعات و حضور الجماعات و نحوها، و الظاهر أن حسن الظاهر كاشف تعبدي و لو لم يحصل منه الظن أو العلم (٢).

(١) الظاهر أن هذه المسألة هي المسألة المتقدمة بعينها، و لا فرق بينهما إلا في أن الشك هنا يجتمع مع احتمال عدم تحقق التقليد رأساً، و المفروض في المسألة المتقدمة العلم بالتقليد و الشك في الصحة، و المقصود من هذه المسألة بيان أن البناء على الصحة إنما يجدي في خصوص الأعمال السابقة، و لا يكفي ذلك البناء في الحكم بصحة الأعمال اللاحقة المطابقة لها، و إن كان بينهما التلازم في الصحة واقعاً، بل يجب عليه في الأعمال اللاحقة التصحيح فعلاً؛ لأن أصالة الصحة الجارية فيما مضى لا تثبت الصحة فيما يأتي، نظير قاعدة الفراغ الجارية في الصلاة التي شك في وقوعها مع الطهارة مثلاً، فإنها لا تثبت جواز الدخول في الصلاة الثانية بلا إحراز الطهارة كما هو ظاهر.

(٢) أما اعتبار العدالة في المفتي فقد عرفت الكلام فيه في شرائط من يرجع إليه للتقليد «١».

و أما اعتباره في القاضي فيدل عليه مضافاً إلى الإجماع، و إلى الأولوية القطعية الثابتة للمقام بالإضافة إلى إمام الجماعة و الشاهد، فإنه إذا اعتبرت العدالة في إمام الجماعة مع أنه لا يبلغ من الأهمية منصب الإفتاء و القضاء فاعتبارها فيهما بطريق أولى،

(١) في ص ٨٧ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣١

[معنى العدالة]

مسألة ٢٨: العدالة عبارة عن ملكة راسخة باعثة على ملازمة التقوى من ترك المحرمات و فعل الواجبات.

مسألة ٢٩: تزول صفة العدالة حكماً بارتكاب الكبائر أو الإصرار على الصغائر، بل بارتكاب الصغائر على الأحوط، و تعود بالتوبة إذا

و إلى أن التحاكم و الترافع إلى الفاسق من المصاديق الظاهرة للركون إلى الظلمة المنهية عنه في الشريعة المقدسة، و إلى أن الخصوصيات التي اعتبرها الشارع في القضاء و القاضى لا تلائم إلا مع ثبوت وصف العدالة للقاضى، كما هو ظاهر لمن تأملها روايات: منها: صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين لنبى أو وصى نبى (١).

و منها: صحيحة أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة، أو تدارى في شيء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنى قد جعلته عليكم قاضياً، و إياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر (٢).

فإن في تعليق النهى عن التحاكم على وصف الفسق إشعار بل دلالة على أن الفاسق لا يكون أهلاً لذلك.

ثم إن طريق ثبوت العدالة ما استعرف مفضلاً إن شاء الله تعالى (٣)، و يأتي أنه قد جعل الشارع لها أماره موسومة بحسن الظاهر، و أن كاشفيتها لا تختص بما إذا أفاد العلم أو الاطمئنان، بل هو كاشف شرعى تعبدي، و أن حسن الظاهر قد يحرز من طريق المعاشرة، و قد يحرز من غير هذا الطريق، فانظر.

(١) الكافي: ٧/٤٠٦ ح ١، الفقيه: ٣/٤ ح ٧، التهذيب: ٦/٢١٧ ح ٥١١، الوسائل: ٢٧/١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى ب ٣ ح ٣.

(٢) التهذيب: ٦/٣٠٣ ح ٨٤٦، الوسائل: ٢٧/١٣٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٦.

(٣) في ص ٣١٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣٢

كانت الملكة المذكورة باقية (١).

(١) الكلام في هاتين المسألتين يقع في مقامين:

المقام الأول: معنى العدالة و مفهومها، و هى لغه بمعنى الاستواء أو الاستقامة أو هما معاً، و قد اختلف الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين في بيان المراد من هذه اللفظة الواردة في كلام الشارع و المشرعة على أقوال يرجع ظاهرها إلى خمسة: أحدها: ما هو المشهور بين العلماء (١) و من تأخر عنه (٢)، بل نسب إلى المشهور (٣) بقول مطلق، بل إلى العلماء أو الفقهاء أو الموافق و المخالف، من أنها كفيّة نفسانية راسخ في النفس باعثة على ملازمة التقوى أو عليها مع المروءة، و قد وقع الاختلاف بين أصحاب هذا القول من جهة التعبير بلفظ الكفيّة أو الملكة أو الحالة أو الهيئة أو أشباه ذلك، و لكن المراد واحد و هو الأمر النفساني الباعث على ذلك.

ثانيها: أن العدالة عبارة عن مجرّد الاجتناب عن المعاصى أو خصوص الكبيرة منها، و هو الظاهر من محكى السرائر، حيث قال: حدّ

العدل هو الذي لا يُخل بواجب ولا يرتكب قبيحاً «٤». و عن المحدث المجلسي «٥» و المحقق السبزواري (قدس سرهما) «٦» نسبة هذا القول إلى الأشهر، و مرجعه إلى أن العدالة عبارة عن الاستقامة العملية في جادة الشريعة في أفعاله و تروكه، من دون اعتبار كون ذلك ناشئاً عن الملكة و الحالة النفسانية.

و الظاهر أن المراد بهذا القول هو القول الأول، فإنّ ظاهر عدم الإخلال بالواجب خصوصاً مع التعبير عنه بصيغته المضارع هو أن لا يكون من شأنه الإخلال بالواجب و ارتكاب القبيح، و هو لا يكاد ينطبق إلّا على الملكة و الحالة النفسانية، و بعبارة اخرى ليس المراد بعدم الإخلال إلّا عدمه مطلقاً و لو في الاستقبال هذا لا يكاد يحرز مع عدم الملكة أصلاً. و يؤيده ما عرفت من أنه نسب هذا القول المحدث المجلسي و المحقق

(١) إرشاد الأذهان: ١٥٦ / ٢، مختلف الشيعة: ٨ / ٥٠١.

(٢) ذكرى الشيعة: ١٠١ / ٤، جامع المقاصد: ٣٧٢ / ٢، الروضة البهية: ٣٧٨ / ١، ٣٧٩.

(٣) مجمع الفائدة و البرهان: ٣١١ / ١٢.

(٤) السرائر: ٢٨٠ / ١.

(٥) بحار الأنوار: ٢٥ / ٨٨.

(٦) راجع كفاية الأحكام: ٢٧٩ و ذخيرة المعاد: ٣٠٣ / ٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣٣

.....

السبزواري (قدس سرهما) إلى الأشهر، مع أنه لا ريب في أن التفسير بالملكة أشهر، فيدل ذلك على أن مرادهما من الاجتناب عن المعاصي و عدم الإخلال بالواجب هو ما يكون ناشئاً عن الملكة، كما هو ظاهر.

ثالثها: أنه عبارة عن الاستقامة الفعلية العملية منضمة إلى الملكة النفسانية، و هذا المعنى و إن كان بظاهره يغير المعنى الأول، فإنّ الملكة التي فسرت بها العدالة بناءً على المعنى الأول لا تنافي حصول المعصية الكبيرة، كما أن الاجتناب عن المعاصي يمكن أن يتحقق من دون ملكة، إلّا أنه بعد ملاحظة أن مراد القائل بالمعنى الأول ليس مجرد حصول الملكة و لو لم يتحقق الاجتناب عن المعاصي فعلاً؛ للإجماع على أن فعل الكبيرة قاذح في العدالة.

فاللازم أن يُقال: بأن مراده هي الملكة و الاجتناب الفعلي، فلا مغايرة بين التفسيرين، و لا تنافي بين المعنيين إلّا في مجرد أن مرجع الوجه الأول إلى أن العدالة عبارة عن الملكة الباعثة على الاجتناب العملي، و مرجع الوجه الأخير إلى أنها عبارة عن العمل الخارجي و الاجتناب الفعلي الناشئ عن الحالة النفسانية، و هذا المقدار من الفرق لا يترتب عليه ثمرة أصلاً.

رابعها: الإسلام و عدم ظهور الفسق، و هو المحكى عن ابن الجنيد «١» و المفيد في كتاب الإشراف «٢»، و الشيخ في كتابي المبسوط «٣» و الخلاف «٤» مدعيًا عليه الإجماع، و حكى هذا المعنى عن أبي حنيفة من العامة «٥».

خامسها: حسن الظاهر، و مرجعه إلى كونه في الظاهر يعدّ رجلاً صالحاً مطيعاً للأوامر و النواهي الشرعيّة، نسب هذا القول إلى جماعة بل إلى أكثر القدماء «٦». و الظاهر أن هذين المعنيين ليسا قولين في العدالة و تفسيرين لها؛ لأنها من الأوصاف الواقعيّة و الفضائل النفس الأمرية، و مجرد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر لا يوجب أن يكون الشخص متّصفاً بهذه الصفة واقعاً، فإنّه يمكن أن يكون

(١) حكى عنه في مختلف الشيعة: ٥١٣/٢.

(٢) لم نعثر عليه في كتاب الإشراف المطبوع في ضمن المجلد التاسع من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد. و حكاه عنه الشيخ الأنصارى في المكاسب: ٣٢٦ و مفتاح الكرامة: ٨٠ / ٣ و جواهر الكلام: ٢٨٠ / ١٣.

(٣) المبسوط: ٢١٧ / ٨.

(٤) الخلاف: ٢١٧ / ٦.

(٥) المغنى لابن قدامة: ٣٠ / ١٢، الشرح الكبير: ٤٠ / ١٢، المبسوط: ١٢١ / ١٦، الخلاف: ٣٠١ / ٦ مسألة ٥٠.

(٦) جواهر الكلام: ٢٩٠ / ١٣، رسالة في العدالة: ١١٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣٤

.....

في الواقع فاسقاً. غاية الأمر أنه لم يظهر فسقه بل كان ظاهره حسناً.

و بعبارة اخرى مقتضى ذلك أن تكون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، و هذا لا يلائم مع كون ضدها و هو الفسق من الأمور الواقعية التي لا دخل للذهن فيها و لا مدخلة للعلم في تحققها. و الدليل عليه مضافاً إلى الإجماع إضافة كلمة الظهور إلى الفسق في التفسير الرابع، و عليه فمن كان في علم الله مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد يلزم أن يكون عادلاً واقعاً و فاسقاً واقعاً، و كذا لو علمنا بأن زيداً مع اتصافه بحسن الظاهر سابقاً كان في ذلك الزمان مرتكباً للكبائر يلزم أن يكون في ذلك الزمان عادلاً واقعاً لا تصافه بحسن الظاهر، و فاسقاً كذلك لأجل الارتكاب للكبيرة، و بطلان هذا أوضح من أن يخفى.

فاللزام أن يقال: بأن هذين المعنيين طريقان للعدالة، و المقصود أن ما يترتب عليه الأثر من الأحكام المترتبة على العدالة هو هذا المعنى، الذي يكون كاشفاً عن العدالة شرعاً.

و الدليل عليه مضافاً إلى ما ذكرناه أن الشيخ (قدس سره) في الخلاف بعد ما تمسك لمذهبه في قبال الشافعي و أبي حنيفة و غيرهما؛ و هو عدم وجوب البحث عن الشاهد الذي عرف إسلامه و لم يعرف جرحه بإجماع الفرقة و اخبارهم، قال: و أيضاً الأصل في الإسلام العدالة، و الفسق طار عليه يحتاج إلى دليل. و أيضاً نحن نعلم أنه ما كان البحث في أيام النبي (صلى الله عليه و آله) و لا أيام الصحابة و لا أيام التابعين، و إنما هو شيء أحدثه شريك بن عبد الله القاضي إلخ «١». فإن تمسكه بالأصل و كذا بعدم ثبوت البحث في تلك الأيام المختلفة المتعاقبة ظاهر في أنه ليس مراده من ذلك تفسير حقيقة العدالة و بيان معناها، بل المراد بيان ما يكفي في حكم الحاكم بشهادة الشاهدين، و أن الملاك في ذلك مجرد معرفته إسلامهما و عدم معرفته جرحهما، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ذلك أن العدالة لا يكاد يكون لها إلّا معنى واحد و حقيقة فأرده؛

(١) الخلاف: ٢١٨ / ٦ مسألة ١٠.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣٥

.....

و هي المشتملة على الملكة و الحالة النفسانية التي هي من المراتب التالية للعصمة. غاية الأمر أن العصمة عبارة عن الملكة التي تحصل للنفوس الشريفة و يمتنع معها صدور المعصية عادة، و أمّا ملكة العدالة فلا يمتنع معها صدورها كذلك و لكن يتعسر و يصعب.

ثم إن بعض الأعلام ذكر في شرحه على العروة كلاماً في معنى العدالة محصّله: أنه لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية و لا متشريعة، و إنما

هي بمعناها اللغوي، أعنى الاستقامة و عدم الجور و الانحراف، و هي قد تستند إلى الأمور المحسوسة فيقال: هذا الجدار عادل، و قد تستند إلى الأمور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية، فيقال: عقيدة فلان مستقيمة، و قد تستند إلى الذوات فيقال: زيد عادل، و هذا هو المراد من العدالة المطلقة، و معناها حينئذ هي الاستقامة العملية التي هي صفة خارجية و ليست من الأوصاف النفسانية. ثم قال في توضيحه ما ملخصه: إن ترك المحرمات و الإتيان بالواجبات قد يستند إلى عدم المقتضى لفعل الحرام أو ترك الواجب، كما إذا لم تكن له قوة شهوية أو غضبية، و هذا مجرد فرض لا وقوع له، أو لو كان متحققاً فهو من الندرة بمكان. و كيف كان، فعلى تقدير تحققه لا يكفى ذلك في تحقق العدالة بوجه؛ لأن المكلف و إن لم ينحرف حينئذ عن جادة الشرع إلا أنه لم يسلك جادته برادع عن المحرمات، و إنما سلكها لاعتقاده مقتضى لارتكابها، و هو في الحقيقة خارج عن موضوع العدالة و الفسق. و قد يكون ترك المحرمات و فعل الواجبات مستنداً إلى الرادع عن المعصية مع وجود المقتضى لارتكابها، و هذا الرادع قد يكون تسلط القوة العاقلة على العقل العملي؛ بمعنى أن العقل قد يكون مسيطراً على النفس سيطرة تامة، فيلاحظ الأعمال التي يريد المكلف إصدارها، فيصدر ما هو محبوب منها لله سبحانه، كما حكى ذلك عن السيد الرضى (قدس سره) «١»، و أنه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته فضلاً عن الحرام و المكروه،

(١) لم نثر عليه في مظان إمكان وقوعه، نعم حكى عنه في التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٢٥٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣٦

.....

و من الواضح أن العدالة المعتبرة في الموارد الكثيرة لا يكاد يكون المراد بها هذا المعنى الذي هو تلو مرتبة العصمة. و قد يكون الرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضى لها رجاء الثواب أو الخوف من العقاب، كما لعله الغالب في آحاد المكلفين، و هذا المعنى من العدالة هو المراد منها في موضوع جملة من الأحكام الشرعية. ثم إن الرادع عن ارتكاب المحرم إذا لم يكن هو الخوف أو الرجاء فلا يخلو إما أن يكون أمراً محرماً في نفسه كالرياء، و من البديهي أن ذلك لا يكون من العدالة في شيء، بل هو محكوم بالفسق، و إما أن يكون أمراً مباحاً، كما إذا كان الرادع الشرافة و الجاه و الخوف عن السقوط عن أعين الناس، و في هذه الصورة يكون المكلف خارجاً عن عنواني العادل و الفاسق معاً. فانقدح أن العدالة هي الاستقامة العملية في جادة الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء الثواب؛ و هي صفة عملية و لا تكون من الأوصاف النفسية، لكنه يعتبر أن تكون هذه الاستقامة مستمرة بحيث تصير كالطبيعة الثانوية للمكلف، فالاستقامة في زمان دون زمان كما في شهر رمضان، أو مكان دون مكان كما في المساجد و المشاهد لا تكون عدالة أصلاً. نعم، لا يضر بها ارتكاب المعصية في بعض الأحيان لغلبة الشهوة أو الغضب فيما إذا ندم بعد الارتكاب «١». و يرد عليه بعد وضوح أنه ليس المراد بالاستقامة هي الاستقامة فيما مضى فقط أو بضميمة الحال، بل الاستقامة الدائمة المطلقة الحاصلة بترك المحرم و الإتيان بالواجب في الاستقبال أيضاً أن هذا النحو من الاستقامة الناشئة عن الخوف أو الرجاء لا تكاد تنفك عن الملكة، فإن القائل باعتبار الملكة في العدالة لا يريد بها إلا الحالة التي إذا أطلع الغير عليها يطمئن بعدم صدور المعصية من صاحبها إلا أن يحاط به و يغلب عليه الشهوة أو الغضب على خلاف العادة،

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٢٥٤ ٢٥٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣٧

.....

و من المعلوم أن تحققّ الخوف الدائمي و الرجاء كذلك لا ينفك عن هذه الحالة و الكيفية، بل لا مغايرة بين الأمرين، فإنّ الحالة الكذائية ليست إلّا حالة الخوف المرتكزة في النفس الحاصلة بعد تحققّ مبادئها، التي هي عبارة عن الاعتقاد بالوحدانية و بالرسالة و بغيرهما من الأمور الاعتقادية، و بما يترتب على مخالفة التكليف من التبعة، فالتحقيق أنّ هذا يرجع إلى النزاع اللفظي، و لا نزاع معنويّاً في البين كما هو ظاهر.

نعم، لا بدّ من ملاحظة ما استدلّ به على اعتبار الملكة في العدالة، و هي أمور مذكورة في كلام الشيخ الأعظم الأنصاري (قدّس سرّه) على ما في رسالة العدالة «١»:

الأول: الأصل، و الظاهر أنّ المراد به أصالة عدم ترتب الآثار المرغوبة من العدالة و المطلوبة منها على مجرّد الاجتناب العملي الذي لم يكن ناشئاً عن الملكة النفسانية، و أشار إلى ضعف هذا الدليل بأمره بالتأمّل، و لعلّ الوجه فيه أنّه ليس الشكّ في حصول مفهوم مبين و تحقّقه في الخارج، بل الشكّ في أصل المفهوم و المعنى، و إجراء الأصل لا يثبت كون المفهوم معتبراً فيه الملكة إلّا على القول بالأصول المثبتة، و هو خلاف التحقيق.

الثاني: الإجماع المنقول المعتضد بالشهرة المحقّقة بل عدم الخلاف، و هذا الدليل و إن كان يساعده ما ذكرناه من رجوع الأقوال المختلفة إلى قول واحد إلّا أنّ بلوغه إلى مرحلة الإجماع غير ثابت، و الإجماع المنقول لا يكون واجداً لو وصف الحجية على ما قرّر في الأصول «٢».

الثالث: ما دلّ على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعة و ورعه، فإنّ الوثوق لا يحصل بمجرّد تركه المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم أو يظنّ فيه ملكة الترك.

و أورد عليه بالمنع عن عدم حصول الوثوق بدين من نرى أنّه يأتي بواجباته و يترك المحرّمات مع عدم إحراز الملكة فيه؛ لأنّنا إذا عاشرنا زيداً مثلاً مدّة و رأينا

(١) الرسائل الفقهية للشيخ الأنصاري: ١١.

(٢) فرائد الأصول: ١/ ١٢٥ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٣٨

.....

أنّه يخاف حيواناً من الحيوانات المؤذية مثلاً يحصل لنا الوثوق بذلك في حقّه، و كذلك الحال في المقام، فإنّنا إذا عاشرناه مدّة و رأينا أنّه يخاف الله سبحانه و لا يرتكب محرّماً و لا يُخلّ بواجب يحصل لنا الوثوق بديانته، و لو لم تكن الملكة موجودة فيه. و الجواب عن ذلك ما ذكرناه من أنّ حصول الوثوق بتحقيقّ الخوف الدائمي، أو الرجاء كذلك فيه الموجب لعدم الإخلال بالواجب، و عدم الإتيان بالمحرّم عبارة أخرى عن حصول الوثوق بالملكة و الحالة النفسانية، ضرورة عدم كون مراد القائل باعتبار الملكة أزيد من ذلك.

الرابع: ما ورد في الشاهد ممّا يدلّ على اعتبار المأمونية و العفة و الصيانة و الصلاح و غيرها فيه مع الإجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة، و وضوح كونها من الصفات النفسانية.

و أورد عليه بأنّ العناوين المذكورة غير منطبقة على الأفعال النفسانية، فضلاً عن أن تنطبق على الصفات النفسانية، و تفصيل ذلك أنّ

كون الرجل مرضياً بمعنى أن أفعاله ممّا يرضى بها الناس فهي من صفات الأعمال الخارجية و ليس من الصفات النفسانية. نعم، الرضا صفة نفسانية إلا أنه صفة قائمة بالغير؛ لأنّ العادل هو المرضى و الراضى هو الغير، و كذا كونه صالحاً معناه أن لا يكون فاسد العمل، و كذا كونه مأموناً، فإنّ الأمر و إن كان بمعنى اطمئنان النفس و سكونها في مقابل اضطرابها و تشويشها إلا أنه أمر قائم بالغير دون المتّصف بالعدالة، و الخير هو الذى كانت أعماله خيراً، و الصائن من ترك المعاصى مع وجود المقتضى لارتكابها، و الستر بمعنى التغطية و كون المكلف ساتراً إمّا بمعنى أنه ساتر لعيوبه عن الله سبحانه، فهو بهذا المعنى عبارة أخرى عن اجتنابه المعاصى، و إمّا بمعنى كونه مستوراً لدى الناس، بمعنى أنه لا يتجاسر بالمعاصى و لا يتجاهر بها، فهذا أيضاً ليس من الصفات النفسانية، و العفة بمعنى الامتناع عمّا لا يحلّ،

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٣٩

.....

و الامتناع هو من عناوين الأفعال الخارجية، فهذه الصفات و العناوين لا تكاد تنطبق على الصفات النفسانية بوجه. و الجواب عن هذا الإيراد يظهر ممّا ذكرنا من أن هذه العناوين لا يكاد يراد بها إلا تحقّقها في جميع الحالات و الأزمنة الثلاثة لا خصوص الماضى و الحال، و من المعلوم أن إحرازها كذلك لا يكاد ينفكّ عن تحقّق الملكة، خصوصاً بعد اعتبار كون الاجتناب ناشئاً عن الخوف النفسانى و الرجاء كذلك، فإنّ إحراز الخوف الدائمى عبارة أخرى عن إحراز الملكة المانعة عن ارتكاب المحرّم و الباعثة على الإتيان بالواجب، هذا مع ما سيأتى من أن بعض هذه العناوين قد فسّر في اللغة بما لا ينطبق إلا على الصفة النفسانية، كالستر و العفاف و أشباههما «١».

الخامس: و هو العمدة في الباب، صحيحة عبد الله بن أبي يعفور التي رواها الصدوق في الفقيه، و الشيخ في التهذيب. أمّا الأول، فقد رواها بإسناده عنه قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف، و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، و يعرف باجتناّب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف و غير ذلك، و الدلالة على ذلك كَلِّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش ما وراء ذلك، و يجب عليهم تركيته و إظهار عدالته في الناس، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ و حفظ مواعيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلّاهم إلا من علّة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته و محلّته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلّاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين، و ذلك أنّ الصلاة ستر و كفّارة للذنوب،

(١) يأتي في ص ٢٧٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٠

.....

و ليس يمكن الشهادة على الرجل بأنّه يصلّى إذا كان لا يحضر مصلّاه و يتعاهد جماعة المسلمين. و إنّما جعل الجماعة و الاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلّى ممّن لا يصلّى، و من يحفظ مواعيت الصلاة ممّن يضيّع، و لو لا ذلك لم يمكن أحداً أن يشهد على آخر بصلاح؛ لأنّ من لا يصلّى لا صلاح له بين المسلمين، فإنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله)

هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلّي في بيته فلم يقبل منه ذلك، وكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عزّ وجلّ ومن رسوله (صلّى الله عليه وآله) فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلّي في المسجد مع المسلمين إلا من علة «١».

و أما الثاني، فقد رواه بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن موسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور نحوه، إلا أنه أسقط على ما حكا في كتاب الوسائل قوله: فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه إلى قوله: ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيّع، وأسقط قوله: فإن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) هم بأن يحرق إلى قوله: بين المسلمين، وزاد: وقال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): لا- غيبة إلا لمن صلّى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته، وسقطت بينهم عدالته، ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين أذره وحذره، فإن حضر جماعة المسلمين، وإلا أحرق عليه بيته، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته، وثبتت عدالته بينهم «٢».

والكلام في هذه الرواية الشريفة يقع في أمرين:

الأمر الأول: سندها، وقد حكى عن العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) أنه حكم بصحة هذه الرواية، حيث قال في محكي ما صنفه في مناسك الحج -: الصحيح

(١) الفقيه: ٣/ ٢٤ ح ٦٥، التهذيب: ٦/ ٢٤١ ح ٥٩١، الوسائل: ٢٧/ ٣٩١، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١.

(٢) التهذيب: ٦/ ٢٤١ ح ٥٩٦، الاستبصار: ٣/ ١٢ ح ٣٣، الوسائل: ٢٧/ ٣٩٢، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤١

.....

عندنا في الكبائر أنّها المعاصي التي أوجب الله تعالى سبحانه عليها النار، وقد ورد تفسيرها بذلك في كثير من الأخبار المروية عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين نحو صحيحة عبد الله بن أبي يعفور الواردة في صفة العدل إلخ «١» لكن في مفتاح الكرامة بعد نقل هذه العبارة قال: الظاهر أنّ الخبر غير مصحح لا في التهذيب ولا في الفقيه «٢».

والظاهر أنّ منشأ الإشكال في التهذيب هو اشتغال السند على محمد بن موسى الهمداني، وفي الفقيه اشتغاله على أحمد بن محمد بن يحيى العطار، حيث لم يقع عنه ذكر في الكتب المصنفة في الرجال حتى يعدل أو يجرح، مع أنّ التحقيق كما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ البروجردى (قدّس سرّه) يقضى بعدم الاحتياج إليه «٣».

توضيح ذلك أنّ الكتب الموضوعّة في هذا الباب لا تتجاوز عن عدّة كتب، ككتاب رجال الشيخ ورجال الكشي وفهرستي النجاشي والشيخ، وعدم التعرّض في هذه الكتب لبعض الرواة لا يوجب عدم الاعتناء بروايته؛ لأنّ كتاب رجال الشيخ لا يكون مشتملاً على جميع الرواة؛ لأنّ الظاهر أنّه كان بصورة المسودة، وكان غرض الشيخ الرجوع إليه ثانياً لنظمه وترتيبه وتوضيح حال بعض المذكورين ممن لم يتعرّض لبيان حاله، كما يشهد لذلك الاقتصار في بعض الرواة على ذكر مجرّد اسمه واسم أبيه، من دون أن يتعرّض لبيان حاله من حيث الوثاقه وغيرها، وكذا ذكر بعض الرواة مكرراً كما يتفق فيه كثيراً مع عدم التعرّض لذكر بعض آخر.

فهذا وأمائله ممّا يوجب الظنّ الغالب بكون الكتاب لم يبلغ إلى حدّ النظم والترتيب والخروج بصورة الكتاب، وذلك كان مستنداً إلى كثرة اشتغال الشيخ (قدّس سرّه) بالتأليف والتصنيف في الفنون المختلفة الإسلامية من الفقه والأصول، وجمع الأحاديث والتفسير والكلام والرجال وغير ذلك من العلوم، بحيث لو قسّمت مدّة حياته على تأليفاته لا يقع في مقابل كتابه هذا إلا ساعات معيّنة معدودة.

(١) حكى عنه في مفتاح الكرامة: ٩١ / ٣.

(٢) مفتاح الكرامة: ٩١ / ٣.

(٣) نهاية التقرير: ٢٣٠ / ٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٢

.....

و أما رجال الكشي فالظاهر كما يظهر لمن راجع إليه أنه كان غرضه منه جمع الأشخاص الذين ورد في حقهم الرواية مدحاً أو قدحاً أو غيرهما.

و أمّا الفهرستان، فالغرض منها إيراد المصنّفين و من برز منه تأليف أو تصنيف فعدم التعرّض لبعض الرواة فيهما لأجل عدم كونه مصنفاً لا دلالة فيه على عدم وثاقته.

فانقدح أنّ عدم التعرّض في هذه الكتب الأربعة لا يدلنا على عدم الوثاقه، بل يمكن استكشاف وثاقه الراوى من طرق أخر، منها تلاميذه الذين أخذوا عنه الحديث، فإذا كان الآخذ مثل الشيخ أو الصدوق أو المفيد أو غيرهم من الأعلام خصوصاً مع كثرة الرواية عنه لا يبقى ارتياب في وثاقته، و لأجل ذلك يحكم في المقام بوثاقه أحمد بن محمّد بن يحيى؛ لرواية مثل الصدوق و الشيخ عنه، خصوصاً مع كثرة رواياته، حيث إنّه كان راوية كتاب أبيه بإجازة منه، فالإنصاف أنّه لا مجال للمناقشة في مثل هذا السند، و أنّ ما أفاده العلامة الطباطبائي من الحكم بصحة هذه الرواية في كمال الصحة، فافهم و اغتنم.

الأمر الثاني: دلالتها، و نقول: الظاهر أنّ السؤال فيها إنّما هو عن حقيقة العدالة و ما هو المراد منها في لسان الشارع، و إن كان ظاهر عبارته يعطى أنّ السؤال إنّما هو عن الأمانة المعرّفة لها بعد العلم بحقيقتها، و أنّها هي الملكة النفسانية الكذائية، نظراً إلى أنّها لو لم تكن من الصفات النفسانية لما احتاجت إلى الأمانة الكاشفة، فالسؤال عنها دليل على كونها عبارة عن الملكة.

و ذلك أى وجه كون السؤال عن حقيقة العدالة أنّ لفظ «العدالة» و كذا «الفسق» و إن كان مستعملاً كثيراً في صدر الإسلام، و في عصر نزول القرآن بل قبله، و قد ورد في الكتاب العزيز موارد كثيرة استعملت فيها هذه اللفظة و كذا مضادها، إلّا أنّه حيث كانت حقيقتها و ما يراد من مفهومها في الاستعمالات الشرعية مورداً لاختلاف المراجع في الفتوى للمسلمين في ذلك الزمان؛ كأبي حنيفة و غيره، حيث إنّ المحكى عن الأوّل

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٣

.....

كما عرفت «١» أنّه فسّرها بمجرد ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق، و عن غيره تفسيرها بالاجتناب عن جميع الأمور التي تعلق النهى بها تحريماً أو تنزيهاً، و ارتكاب الطاعات كذلك واجبة أو مستحبة، أراد السائل و هو ابن أبي يعفور الاستفهام عمّا هو المراد منها عند أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين و ليس مرادنا من ذلك أنّ سؤاله إنّما هو عن المعرّف المنطقي حتى يكون قوله: «بم تعرف» بصيغة المجهول من باب التفعيل، حتى يورد عليه مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر العبارة، خصوصاً بقريته قوله في الجواب: «أن تعرفوه» بأنّ المعرّف المنطقي اصطلاح خاص بين المنطقيين حدث بعد صدور الرواية، بل مرادنا أنّ سؤاله إنّما هو عن مجرد ما أريد من العدالة في لسان الأئمة (عليهم السلام) في قبال مثل أبي حنيفة.

و لا- ينافي ما ذكرنا من كون المراد من السؤال ذلك، قوله (عليه السلام) في الجواب: «أن تعرفوه بالستر و العفاف» نظراً إلى أنّ

المعرفة طريق للعدالة لا نفسها، و ذلك لأن المعرفة المأخوذة في الجواب إنما أخذت آلة لتعريف العدالة و إفادة حقيقتها، مع أن هذا الإشكال مشترك الوجود، ضرورة أنه لو كان المراد السؤال عن طريق معرفة العدالة لا نفسها لم يكن الطريق المذكور في الجواب إلا الستر و العفاف لا المعرفية بهما، فتدبر.

اللهم إنما أن يقال: إن الأمانة هي نفس المعرفة و المعرفية، و الستر و العفاف و كف البطن إلخ عبارة أخرى عن حقيقة العدالة و ماهيتها في لسان الشارع، و عليه فيرجع إلى ما ذكرنا، كما لا يخفى.

و أمّا الجواب، فقوله (عليه السلام): «أن تعرفوه بالستر و العفاف» معناه أن يكون الرجل معروفاً عند المسلمين، بحيث يعرفونه أو تعرفونه أنتم بالستر الذي هو الحياء، و العفاف الذي هو الحياء أيضاً، قال في لسان العرب: الستر بالكسر: الحياء، و الحجر العقل «٢». و قال في لغة عَفَّ: العَفَّة: الكف عمّا لا يحلّ و يَجْمَلُ، عَفَّ عن المحارم

(١) في ص ٢٦٥ ٢٦٦.

(٢) لسان العرب: ٣/ ٢٤٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٤٤

.....

و الأطماع الدنيئة يعفَّ عَفَّةً و عَفَاءً، و عَفَافاً و عَفَافَةً بفتح العين فهو عفيف، و عَفَّ أى كَفَّ و تَعَفَّفَ «١». و بالجملة: أن يكون الرجل معروفاً بالكفِّ عمّا لا يجمَلُ له بالحياء المانع عن ارتكابه، و أن يكون معروفاً بكفِّ البطن و الفرج و اليد و اللسان عمّا لا يليق بها و لا يجمَلُ لها، و منشأ هذا الكفِّ هو الستر و الحياء؛ لأنه معه يتعسّر من الشخص صدور ما لا ينبغي أن يصدر من مثله بحسب المتعارف، فهذه الجملة تدلّ على اعتبار المروءة في العدالة، كما هو المشهور «٢» بين المتأخرين؛ لأنها ليست إلا عبارة عن ترك ما لا يليق بحال الشخص عادة، و سيأتى البحث عنه إن شاء الله تعالى «٣».

و قوله (عليه السلام): «و يعرف» الظاهر أنه منصوب معطوف على قوله (عليه السلام): «تعرفوه» المنصوب بكلمة «أن» الناصبة، كما أن الظاهر أنه بصيغة المذكر كما في الوسائل و غيرها و الضمير فيه يرجع إلى الرجل الذي يراد معرفة عدالته، و معناه حينئذ أن يكون الرجل معروفاً أيضاً باجتناب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار من شرب الخمر و الزنا و الربا إلخ، و عليه تكون كلّ واحدة من الجملتين بعض المعرف للعدالة؛ لأن الجملة الأولى تدلّ على اعتبار المروءة، و الثانية على اعتبار الاجتناب عن الكبائر التي أوعدها الله عليها النار، و ليست الجملة الأولى تمام المعرف للعدالة؛ و الثانية دليلاً على المعرف؛ لأنه مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر العبارة التي هي بصيغة المذكر كما عرفت، و إلى أنه لا يبقى فرق حينئذ بين المعرف و الدليل عليه أصلاً يلزم أن لا يكون الدليل دليلاً على تمام المعرف؛ لأنه حينئذ لا بدّ من حمل المعرف على الأعم من الأعمال غير اللائقة بحاله عرفاً، بحيث يشمل غير الجائزة شرعاً أيضاً، مع أن الدليل و الطريق ينحصر بخصوص الثانية.

و دعوى أن العطف على الجملة الأولى يلزم منه الاختلاف بين المعطوف و المعطوف عليه؛ من جهة أن المعطوف عليه هو معرفة المسلمين للرجل، و المعطوف

(١) لسان العرب: ٤/ ٣٧٦.

(٢) رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: ١٧.

(٣) في ص ٣١٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٤٥

.....

هو معروفية الرجل عندهم. مدفوعة بأنه لا مانع من ذلك، بل وقع نظيره في الكتاب العزيز في قوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (١). حيث نسب الخوف أولًا إلى الزوجين ثم إلى أهلها، وليس ذلك إلا لأجل كون مجرد المعرضة كافيًا في النسبة، كما لا يخفى. وبالجملة: فالظاهر أن هذه الجملة جزء أخير من معرّف العدالة معطوفة على الجملة الأولى، و هو مطابق لما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ البروجردى (قدّس سرّه) على ما قرّرت في كتاب «نهاية التقرير» (٢) الذي يشتمل على تقريراته في جلّ مباحث الصلاة، و قد طبع في ثلاثة أجزاء، و لكن فيه شيء؛ و هو أن ذكر المروءة أولًا في تفسير العدالة، و بيان حقيقتها قبل ما هو بمنزلة الركن في معناها؛ و هو اجتناب الكبائر بالوصف المذكور فيها ربما لا يلائم مقام التعريف و بيان المعنى، خصوصاً مع ذكر عبارات مختلفة و جهات متنوّعة. فالأولى أن يقال: إن الجملة الأولى تدلّ على اعتبار كلا الأمرين من المروءة و اجتناب الكبيرة، و الجملة الثانية تخصيص بعد التعميم، و امتيازها إنّما هو من جهة كونها الركن في معناها، و بها قوام العدالة، و يؤيّده مضافاً إلى ما ذكرنا تفسير العنق في اللغة كما عرفت بالكفّ عمداً لا يحلّ و يجمّل، حيث جمع بين الاجتناب عن غير الجميل و الاجتناب عن غير الحلال، و بناءً على ذلك يكون اعتبار الملكة في العدالة و دلالة الرواية عليه واضحاً؛ لما عرفت من أن الستر و العفاف من الأوصاف النفسية، و أمّا كفّ البطن و الفرج إلخ فهو أيضاً يرجع إلى حالة نفسانية؛ لأنه مضافاً إلى دلالة لفظ «الكفّ» عليها؛ لأنه ليس مجرد الترك و الاجتناب كما هو ظاهر قد عرفت أنه ليس

(١) سورة البقرة: ٢٢٩.

(٢) نهاية التقرير: ٣/ ٢٣٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٤٦

.....

المراد مجرد الكفّ في بعض الحالات و بعض الأزمنة بل في جميعهما، و هذا لا ينطبق إلا على وجود حالة مانعة عن ارتكاب الحرام و باعثة على الإتيان بالواجب، و عليه فقوله (عليه السلام) بعد ذلك: «و يُعرف باجتناب الكبائر» إذا كان تخصيصاً بعد التعميم لا بدّ و أن يكون المراد به هو ملكة الاجتناب.

و أمّا بناءً على ما أفاده الأستاذ (قدّس سرّه) من كون كلّ من الجملتين بعض المعرّف للعدالة، فدلالة الرواية على اعتبار الملكة في الجملة الأولى واضحة. و أمّا الجملة الثانية، فدلالتها عليه مبنية على ما ذكرنا من أن المعروفية باجتناب الكبائر في جميع الحالات لا يكاد ينطبق إلا على وجود حالة نفسانية و ملكة راسخة مانعة عن ارتكابها، مضافاً إلى أن اعتبار الملكة في ناحية المروءة يستلزم اعتبارها في طرف الاجتناب عن الكبيرة بطريق أولى، فتدبر.

كما أن تفسير الكبائر بالتي أوعده الله عليها النار يشعر بل يدلّ على اعتبار كون الاجتناب ناشئاً لا عن عدم المقتضى و لا عن داع نفساني، بل عن إبعاد الله تبارك و تعالى عليها النار و الخوف من ترتب العقاب عليه، و على ما ذكرنا فدلالة الرواية على اعتبار الملكة في العدالة على كلا التقديرين واضحة.

ثم إنه يشعر بل يدل على أن العدالة عبارة عن حالة نفسانية، نصب الطريق و الدليل عليه في هذه الرواية بقوله (عليه السلام): «و الدلالة على ذلك كله» إلخ ومعناه أن الدليل الشرعي و الكاشف عن وجود تلك الحالة بحيث يكون وجوده كافياً في مقام ترتيب الآثار المترتبة على العدالة و المرغوبة منها أن يكون الشخص ساتراً لجميع عيوبه على تقدير وجودها، أعم من العيوب المنافية للمروءة و غير الجائزة شرعاً، و ثمره سترها أنه معه يحرم على المسلمين تفحص ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش خلف الساتر، بل يجب عليهم حينئذ تركيته و إظهار عدالته في الناس مع سؤالهم عن حاله.

و حيث إن المعاصي على قسمين: وجودية؛ و هو ارتكاب شيء من المحرمات.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٤٧

.....

و عدمية؛ و هو ترك شيء من الواجبات، و المعاصي الوجودية على تقدير تحققها تحتاج إلى الستر الذي به يرأى عدم تحققها؛ لأنه يحرم على المسلمين التفتيش و التفحص، و أمّا المعاصي العدمية فيكفي في تحققها مجرد الترك و عدم صدور الفعل، فلا محالة يحتاج في إراءه خلافها إلى إيجاد الفعل، فلذا جعل الدليل على خلافها التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ و حفظ موافقتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلّا من علّة، و تخصيص الصلوات الخمس من بين الواجبات إنّما هو باعتبار كون ما عداها منها إمّا أن لا يكون وجوبه مطلقاً، بل مشروطاً بمثل الاستطاعة المالية أو البدنية أو كليهما أو ببعض الأمور الأخرى، و إمّا أن لا يكون الشخص قادراً على مخالفته باعتبار إجبار الحاكم إياه عليه، كالزكاة و نحوها، و ما عدا ما ذكر ينحصر في الصلوات الخمس، فلذا جعل التعاهد عليها دليلاً على العدالة، مضافاً إلى أن الاهتمام بها من بين الواجبات بحيث يكون قبولها دائراً مدار قبولها أوجب تخصيصها من بينها، و يؤيده قوله (عليه السلام) في الرواية: «لأنّ من لا يصلّي لا صلاح له بين المسلمين».

و هذا الذي جعله الإمام (عليه السلام) على طبق هذه الرواية طريقاً و أماره شرعية و يرجع محصله إلى حسن الظاهر مرگب من أمرين، كما انقح ممّا ذكرنا:

أحدهما: كون الرجل ساتراً لعيوبه حتى لا يطّلع على المعاصي الوجودية و القبائح العرفية الصادرة منه على تقديره غيره من المسلمين، بل كان طريق اطلاعهم منحصرًا بالتفتيش و التفحص عمّا وراء الساتر و هو محرّم عليهم.

ثانيهما: كونه متعاهداً للصلوات الخمس، و معنى تعاهده لها إمّا الالتزام بالحضور في جماعات المسلمين حتى يصلّي معهم جماعة لأجل مدخليتها في قبول الصلاة كما يستفاد من ذيل الرواية الدالّ على أنّه لا صلاة لمن لا يصلّي في المسجد مع المسلمين بعد الحمل على نفي القبول لا نفي الصحّة، و أمّا كون حضوره فيها دليلاً

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٤٨

.....

على أنّه لا يتحقّق منه ترك الصلاة لأجل مدخلية الجماعة في قبولها فالملاك هو نفس الإتيان بالصلاة لا هي مع وصف الجماعة. هذا ما يقتضيه التحقيق في معنى الرواية الشريفة من الجهة التي هي محطّ البحث، و به يظهر الخلل فيما أفادوه في هذا المقام، و لا بأس بالتعرّض للبعض، فنقول:

منها: ما أفاده بعض الأعظم من المعاصرين في كتابه في الصلاة، و محصّله: «أنّ الظاهر من الرواية بيان معرفة العدالة في الخارج لا بيان مفهومها، و ظاهر السؤال عن طريق تشخيص العدالة أن يكون مفهومها معلوماً معيّناً عند السائل؛ لأنّها عرفاً هي الاستقامة و الاستواء، و إذا أطلق الشارع فلا يشكّ في أنّ مراده هو الاستقامة في جادة الشرع الناشئة من الحالة النفسانية؛ و هي التدين الباعث له

على ملازمة التقوى، وحيث لم يكن لهذا المعنى أثر خاص و كاشف قطعي ألجأ السائل إلى أن يسأل طريقه عن الإمام (عليه السلام)، وهذا بخلاف سائر الملكات كالشجاعة والسخاوة وأمثال ذلك، فإنها تستكشف قطعاً عن وجود آثارها الخاصة، فعرفه الإمام (عليه السلام) الطريق إلى تشخيصها وأجابه بالستر والعفاف إلخ.

لنكراني، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، در يك جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، دوم، ١٤١٤ هـ ق

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد؛ ص: ٢٤٨

وهذه العناوين المذكورة في الجواب وإن كانت مشتملة على الملكة، ولكن لا تدل على الملكة الخاصة التي هي التدين والخوف من عقوبة الله جلّت عظمتها التي هي عبارة عن العدالة، فلا ينافي جعلها طريقاً تعبدياً إلى ثبوت العدالة.

ثم إنه حيث تحتاج معرفة الشخص بالستر والعفاف، وأنه تارك للقبايح على وجه الإطلاق إلى معاشرته تأمياً في جميع الحالات، وهذه ممّا لا يتفق لغالب الناس، فجعل الشارع لذلك دليلاً وطريقاً آخر؛ وهو كونه ساتراً لعيوبه في الملا و بين أظهر الناس، وطريقاً ثالثاً نافعا لمن ليس له معاشرته مع شخص مطلقاً إلا في أوقات حضور الصلاة

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٤٩

.....

مع الجماعة، فمن حضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته، وأنه لا يرتكب القبايح الشرعية مع الجهل بأحوال ذلك الشخص، بل لحضوره في صلاة الجماعة ثلاث فوائد:

إحداها: أن ترك الجماعة مع المسلمين بدون علة بحيث يعدّ إعراضاً عنها من أعظم الذنوب، فمن تركها كذلك فليس ساتراً لعيوبه بل هو مظهر لها.

الثانية: أن من لم يحضر الجماعة لا دليل لنا على أنه يصلّى. □ □
الثالثة: أن حضوره للجماعة دليل شرعاً على كونه تاركاً لما نهى الله عنه وعاملاً بكل ما أمر الله به، وقد أشار إلى كلّ واحد من هذه الفوائد الصحيحة المتقدمة، فتدبر فيها «(١)».

و يرد عليه مضافاً إلى أن جعل الأمانة المعروفة للعدالة و بيانها للسائل مع جعل أمانة لتلك الأمانة و معرفاً لذلك المعرف كما بينه (قدس سرّه) بعيد جداً؛ لأنه لا حاجة إلى جعل الأمانة المعروفة حينئذٍ أصلاً، و إلى أن مجرد الحضور لجماعة المسلمين لا ينافي عدم كونه ساتراً لعيوبه، فلا معنى لجعله طريقاً في قبال الستر للعيوب، خصوصاً مع كون ظاهر الرواية هو كون الستر للعيوب و الحضور لجماعة المسلمين معاً طريقاً و دليلاً لا كلّ واحد من الأمرين إنّ ذلك كلّ خلاف ظاهر الرواية، فإنك عرفت أن السؤال فيها إنّما هو عن معنى العدالة و مفهومها لاختلاف المراجع في ذلك العصر في معناها، و كان غرض السائل السؤال عمّا يُراد منها عند أئمّة أهل البيت (عليهم السلام)، و الجواب لا ينطبق إلّا على ذلك كما حقّقناه.

ثم إن ظاهر هذا التفسير أنه جعل قوله (عليه السلام) «و يعرف باجتناّب الكبائر» تتمّة للأمانة الأولى و جزء للمعروف و الطريق، و حينئذٍ يرد عليه أن ظاهره كون الملكة المانعة عن اجتناب الكبيرة ناشئة عن الخوف و العقاب، الذي أوّده الله تعالى على ارتكابها، و حينئذٍ فلا يبقى فرق بين العدالة و بين الأمانة الكاشفة عنها أصلاً، كما لا يخفى.

(١) كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم الحائري: ٥١٦ ٥١٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥٠

.....

و منها: ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري (قدس سره) في رسالته العدالة في معنى قوله (عليه السلام): «و تُعرف باجتناب الكبائر» من أنّ الضمير في «تُعرف» إنّما راجع إلى العدالة بأن يكون معرّفًا مستقلاً، و إنّما راجع إلى الشخص بأن يكون من تتمّة المعرّف الأول، و إنّما أن يكون راجعاً إلى الستر و ما عطف عليه ليكون معرّفًا للمعرّف، و قوله (عليه السلام): «و الدليل على ذلك .. معرّفًا ثالثاً، و استظهر في ذيل كلامه أنّ أظهر الاحتمالات المتقدّمة هو كونه تتمّة للمعرّف؛ بأن يجعل المراد بكفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان كفّها عن المعاصي الخاصّة التي تتبادر عن إطلاق نسبة المعصية إلى إحدى الجوارح، و حينئذ فيكون قوله (عليه السلام): «و تعرف باجتناب الكبار» من قبيل التخصيص بعد التعميم و التقييد بعد الإطلاق، تنبيهاً على أنّ ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة «١».

و يرد عليه أنّه لا مجال لجريان الاحتمالات الثلاثة بعد كون قوله (عليه السلام): «و يُعرف» بصيغة المذكر كما في الوسائل و غيرها، و عليه فلا بدّ من رجوع الضمير إلى الرجل، و أنّ تكون الجملة عطفاً على الجملة الأولى تتمّة للمعرّف و جزءاً للمعنى و المفهوم. نعم، المغايرة بين الجملتين بناءً على ما اخترنا إنّما هو بالتخصيص و التعميم من جهتين: من جهة شمول الجملة الأولى لملكه المروءة و الاجتناب عن مطلق المعاصي كبيرة كانت أو صغيرة، و اختصاص الثانية بخصوص المعصية الكبيرة.

و منها: ما أفاده بعض الأعلام في الشرح على العروة، و يرجع حاصله إلى أنّ الرواية لا دلالة لها بوجه على اعتبار الملكة في العدالة، بل لا نظر لها إلى بيان حقيقة العدالة بنفسها أو بلازمها، و إنّما أوكلته إلى الراوي نفسه؛ لوضوح معناها عند كلّ من يفهم اللغة العربية؛ أعني الاستقامة و عدم الانحراف، و إنّما سيقّت الرواية لبيان كاشفها و معرّفها، و قد جعلت الكاشف عنها هو الاشتهار و المعروفة و الستر و غيرهما ممّا ورد في الحديث، إذ هي كواشف تعبدية عن العدالة، و حيث إنّ معرفة كون المكلف معروفاً بالعفاف يتوقف على الصحبة و طول المعاشرة، فقد جعل (عليه السلام) الاجتناب عن الكبائر طريقاً و كاشفاً

(١) رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: ١٣ و ١٥ و ١٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥١

.....

عن المعروفة بترك المحرّمات و الإتيان بالواجبات.

ثمّ إنّ كونه مجتنباً عن الكبائر لمّا لم يكن أمراً ظاهراً في نفسه، و كان محتاجاً إلى طول المعاشرة احتاج ذلك أيضاً إلى طريق كاشف عنه؛ و هو كون الرجل ساتراً لجميع عيوبه، و هذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر، كما أنّه جعل الإتيان بالفرائض في المجامع علناً و بمرأى و منظر من الناس كاشفاً عن أنّ فاعلها مجتنب عن المحرّمات، بحيث لو لم يتعاهد الفرائض في المجامع لم يحكم بعدالته، و بعد ذلك لا دلالة في الرواية على اعتبار الملكة في العدالة بوجه، بل هي بمعنى الاستقامة العملية في جادة الشرع. نعم، لا بدّ و أنّ تكون مستمرة و كالطبيعة الثانوية للإنسان حتى يصدق أنّه مستقيم، فإنّ الاستقامة في بعض الأوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة، انتهى ملخصاً «١».

و بملاحظة ما ذكرنا في معنى الرواية ينقدح الخلل في هذا الكلام من جهات كثيرة:

من جهة أنّ السؤال في الرواية إنّما هو عن معنى العدالة و مفهومها لا عن الأمانة الكاشفة بعد وضوح معناها عند السائل، و عليه فقوله

(عليه السلام) في الجواب: «أن تعرفوه» بيان لحقيقة العدالة و ماهيتها في لسان الشارع.

و من جهة أنه على تقدير كون السؤال عن الأمانة تكون الأمانة هي نفس عناوين الستر و العفاف و أشباههما لا- المعرفية بهذه العناوين، و ليت شعري أنه ما معنى كون الكاشف هو الاشتهار و المعرفية و الستر و غيرهما، فإن جعل مثل الستر كاشفاً في مقابل الاشتهار و المعرفية ممّا لا- يتصور، فإنه إن كان الكاشف هو المعرفية فلا وجه لكون الستر بنفسه كاشفاً، و إن كان الكاشف هو الستر فلا معنى لكون المعرفية كاشفة في مقابل الستر. ثم إنه بعد ما لا تكون الملكة معتبرة في العدالة كما هو مدّعا لا يظهر وجه لكون مثل الستر و العفاف كاشفاً عنها؛ لعدم المغايرة بين الكاشف و المكشوف عنه أصلاً.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٢٦٨ ٢٧٠.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥٢

.....

و من جهة دلالة عناوين الستر و العفاف و أشباههما على اعتبار الملكة كما عرفت.

و من جهة أن قوله (عليه السلام): «و يعرف» تتمّة للمعرّف الأول و جزء لمعنى العدالة و مفهومها لا أمانة عليها بل لا وجه للأمانية بعد عدم دخالة الملكة في شيء من المعرف و المعرف، فإنه أى فرق بين اجتناب الكبيرة و بين مثل الستر و العفاف. و إن أريد بهما المعرفية فمن الواضح أن مجرد الاجتناب لا دلالة فيه على المعرفية أصلاً.

و من جهة أن التعاهد للصلوات الخمس لم يجعل في الرواية طريقاً لخصوص الاجتناب عن الكبيرة، بل هو جزء من الطريق المركب منه و من كونه ساتراً لجميع عيوبه بالنحو الذى ذكرنا.

و من غير هذه الجهات الذى لا يكون مخفياً على المتأمل فيما ذكرناه و ما أفاده.

في الكبيرة و الصغيرة و الكلام في هذا الباب يقع في أمرين:

الأمر الأول: صحّة تقسيم المعاصى إلى الكبائر و الصغائر، و اختلاف المعاصى من هذه الجهة التى يرجع إلى اتّصاف بعضها بكونها كبيرة مطلقاً و بعضها الآخر بكونها صغيرة كذلك، فنقول:

غير خفى على الناظر فى صحیحته عبد الله بن أبى يعفور المتقدمه «١» أنها مشعرة بل دالّة على أنّ المعاصى الشرعية على قسمين: كبيرة و صغيرة، كما أنها تشعر بأنّ ضابط الكبيرة هو ما أوعده الله تعالى عليها النار، بناءً على كون الوصف توضيحياً لا احترازياً كما هو الظاهر.

(١) فى ص ٢٧٢.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥٣

.....

و يدلّ على ذلك قبل الرواية قوله تعالى **إِنْ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ** «١». و قوله تعالى **الَّذِينَ يَجْتَبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ** «٢». حيث إنّ الآيتين تدلّان على اتّصاف بعض المنهيات و الآثام بوصف الكبر و بعض آخر بخلافه.

نعم، تمكن المناقشة فى الجميع بأنّه لا دلالة لشيء منها على كون المعاصى على قسمين، بل غاية مفادها أنّ الأمور التى تعلق بها النهى و ينطبق عليها عنوان الإثم على قسمين، و حيث إنّ النهى على قسمين: تحريمى و تنزيهى، فيمكن أن يكون المراد بالكبيرة خصوص

ما تعلق به النهى التحريمي، الشامل لجميع المعاصي في قبال ما تعلق به النهى التنزيهي، و إطلاق السيئة على المكروه لا مانع منه أصلاً، كما أن انطباق الإثم عليه أيضاً كذلك، و لا يكون في الرواية دلالة على أن المضاف إليه في قوله (عليه السلام): «و يعرف باجتنب الكبائر» هو خصوص المعاصي، فلعل المراد به المنهيات التي تكون أعم من المعاصي.

و لكن الظاهر أن هذه المناقشة موهونة و الاحتمال لا يقاوم ظهور الآيتين و الرواية في كون المحرمات و المعاصي على قسمين: كبيرة و صغيرة، و يؤيده ما عرفت من ظهور الرواية في كون الوصف توضيحياً لا احترازياً، و أنها بصدد إفادة الضابطة، و من المعلوم عدم جريانها في جميع المعاصي و المحرمات؛ لعدم إبعاد الله تبارك و تعالي عليها النار؛ لأن الظاهر أن المراد به هو الإبعاد عليه بالخصوص لا الإبعاد بنحو العموم في مثل قوله تعالى و مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ «٣» الآية.

و أما الأصحاب، فالقدماء منهم لا يظهر من كلماتهم هذا التقسيم أصلاً. نعم، ذكر ذلك الشيخ (قدس سره) في كتاب المبسوط، حيث قال بعد تفسير العدالة في الشريعة

(١) سورة النساء: ٣١ / ٤.

(٢) سورة النجم: ٣٢ / ٥٣.

(٣) سورة الجن: ٢٣ / ٧٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥٤

.....

بأنها عبارة عن العدالة في الدين و العدالة في المروءة و العدالة في الأحكام، و بعد تفسير كل واحد من هذه الأمور الثلاثة:- فإن ارتكب شيئاً من الكبائر ثم عدّ جملة منها سقطت شهادته، فأما إن كان مجتنباً للكبائر مواقعاً للصغائر فإنه يعتبر الأغلب من حاله، فإن كان الأغلب من حاله مجانبته للمعاصي، و كان يواقع ذلك نادراً قبلت شهادته، و إن كان الأغلب مواقعه للمعاصي و اجتنابه لذلك نادراً لم تقبل شهادته. قال: و إنما اعتبرنا الأغلب في الصغائر لأننا لو قلنا: إنه لا تقبل شهادة من أوقع اليسير من الصغائر أدى ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحد؛ لأنه لا أحد ينفك من مواقع بعض المعاصي «١».

و لكنّه أورد عليه ابن إدريس بقوله: «و هذا القول لم يذهب إليه (رحمه الله) إلّا في هذا الكتاب أعنى المبسوط و لا ذهب إليه أحد من أصحابنا؛ لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلّا بالإضافة إلى غيرها، و ما خرجها و استدللّ به من أنه يؤدي ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحد؛ لأنه لا أحد ينفك من مواقع بعض المعاصي، غير واضح؛ لأنه قادر على التوبة من ذلك الصغير فإذا تاب قبلت شهادته، و ليست التوبة ممّا يتعدّر على إنسان، و لا شك أن هذا القول تخريج لبعض المخالفين، فاختره شيخنا هاهنا و نصره، و أوردته على جهته و لم يقل عليه شيئاً؛ لأنّ هذا عاداته في كثير ممّا يورده في هذا الكتاب «٢».

و تبعه جماعة من المتأخرين حيث أنكروا هذا التقسيم؛ و ذهبوا إلى أن المعاصي كلها كبيرة، و لكن المشهور بينهم بل المنسوب إلى أكثر العلماء أو إلى العلماء أو إلى المشهور «٣» المعروف هو اختلاف المعاصي، و اتّصاف بعضها بالكبر في حدّ ذاته و بعضها بالصغر كذلك.

و التحقيق أنه لا مجال للمناقشة في أصل التقسيم؛ لأنه مضافاً إلى ما عرفت من دلالة الكتاب و السنّة عليه يدلّ على ذلك أنه مع دعوى الإضافة أيضاً لا محالة ينتهي الأمر إلى ذنب أو ذنوب ليس لها فوق، و هذا الذي ليس له فوق كما أنه كبيرة بالإضافة

(٢) السرائر: ١١٨ / ٢.

(٣) مجمع الفائدة و البرهان: ١٢ / ٣١٨ ٣٢٠، مفتاح الكرامة: ٣ / ٨٩، جواهر الكلام: ١٣ / ٣٠٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥٥

.....

إلى ما دونه من الذنوب كذلك كبيرة في حدّ نفسها و بقول مطلق، إذ لا يتصوّر فوق بالإضافة إليه كما هو المفروض حتى يتّصف هذا الذنب بالصغر بملاحظته، و هكذا الأمر في طرف الصغيرة، فإنّه مع دعوى الإضافة أيضاً لا محالة ينتهي الأمر إلى ذنب أو ذنوب لم يكن دونه ذنب، و هذا الذي ليس تحته ذنب كما أنّه صغيرة بالإضافة إلى ما فوقه كذلك هي صغيرة بقول مطلق، إذ المفروض أنّه ليس تحته ذنب أصلاً، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام بوجود الكبيرة و الصغيرة بقول مطلق، و عليه فلا مانع من الأخذ بمقتضى الروايات الدالّة على وجود الكبائر و تعدادها.

غاية الأمر أنّ اختلافها كما سيجيء «١» محمول على اختلاف المراتب، كما أنّه في نوع واحد من الكبائر يتصوّر المراتب أيضاً، فإنّ الظلم مثلاً الذي هو من الكبائر له مراتب يختلف على حسب اختلافها من حيث شدّة المعصية و عدمه، و كذلك غيره من الكبائر، و هذا هو الذي يساعده الاعتبار أيضاً.

ثمّ إنّ يقع الكلام بعد ذلك في عدد الكبائر، و المحكى عن العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) أنّه بعد اختياره ما عليه المشهور من أنّ الكبائر هي المعاصي التي أوعده الله سبحانه عليها النار أو العذاب، سواء كان الوعيد بالنار صريحاً أو ضمناً حصر الوارد في الكتاب في أربع و ثلاثين: منها أربع عشرة ممّا صرّح فيها بخصوصها بالوعيد بالنار، و أربع عشرة قد صرّح فيها بالعذاب دون النار، و البقية ممّا يستفاد من الكتاب و عيد النار عليها ضمناً أو لزوماً.

أمّا ما صرّح فيه الوعيد بالنار:

الأول: الكفر بالله العظيم، لقوله تعالى وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٢»، و غير ذلك، و هي كثيرة.

(١) في ص ٣٠٣.

(٢) سورة البقرة: ٢ / ٢٥٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥٦

.....

الثاني: الإضلال عن سبيل الله، لقوله تعالى تَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ نَذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ «١» و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ عَذَابٌ الْحَرِيقِ «٢».

الثالث: الكذب على الله تعالى و الافتراء عليه لقوله تعالى وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ «٣»، و قوله تعالى قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ. مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُنذِقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ «٤».

و قد أورد عليه في الجواهر بأنّه ليس في الآية الثانية ذكر النار «٥».

الرابع: قتل النفس التي حرّم الله قتلها قال الله تعالى وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ

عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٦﴾.

وقال عز وجل - وَ لَّا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿٧﴾.

الخامس: الظلم قال الله عز وجل - إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَيْغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٨﴾.

(١) سورة الحج: ٢٢ / ٩.

(٢) سورة البروج: ٨٥ / ١٠.

(٣) سورة الزمر: ٣٩ / ٦٠.

(٤) سورة يونس: ١٠ / ٦٩ / ٧٠.

(٥) جواهر الكلام: ١٣ / ٣١١.

(٦) سورة النساء: ٤ / ٩٣.

(٧) سورة النساء: ٤ / ٢٩ / ٣٠.

(٨) سورة الكهف: ١٨ / ٢٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥٧

.....

السادس: الركون إلى الظالمين، قال الله تعالى وَ لَّا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ﴿١﴾.

السابع: الكبر، لقوله تعالى فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٢﴾.

الثامن: ترك الصلاة، لقوله تعالى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ. قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٣﴾.

التاسع: المنع من الزكاة، لقوله سبحانه وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَّا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴿٤﴾.

العاشرون: التخلف عن الجهاد، لقوله سبحانه فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَالُوا لَّا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٥﴾.

الحادى عشر: الفرار من الزحف، لقوله تعالى وَ مَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بئسَ الْمَصِيرُ ﴿٦﴾.

(١) سورة هود: ١١ / ١١٣.

(٢) سورة غافر: ٤٠ / ٧٦.

(٣) سورة المدثر: ٧٤ / ٤٢ / ٤٣.

(٤) سورة التوبة: ٩ / ٣٤ / ٣٥.

(٥) سورة التوبة: ٩ / ٨١.

(٦) سورة الأنفال: ٨ / ١٦.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥٨

.....

الثاني عشر: أكل الربا، لقوله عزّ و جلّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكِ بَأْنَهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «١».

الثالث عشر: أكل مال اليتيم ظلماً، لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا «٢».

الرابع عشر: الإسراف، لقوله عزّ و جلّ وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ «٣».

و أما المعاصي التي وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار فهي أربع عشرة أيضاً:

الأول: كتمان ما أنزل الله، لقوله عزّ و جلّ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَسْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٤».

الثاني: الإعراض عن ذكر الله، لقوله عزّ و جلّ وَ قَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا. مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا. خَالِدِينَ فِيهِ وَ سَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا «٥».

هذا، و الظاهر أن المراد بالذكر في الآية هو الكتاب العزيز، الذي عبر عنه بالذكر في بعض الآيات الأخر أيضاً، كقوله تعالى إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ «٦».

و قد فضلنا القول في تفسير هذه الآية و إثبات أن المراد بالذكر فيها هو القرآن المجيد في رسالتنا في مسألة عدم التحريف، و بالجملة: فالآية المستدل بها لا تنطبق على عنوان الإعراض عن ذكر الله، إلا أن يكون المراد بالذكر في العنوان أيضاً هو القرآن

(١) سورة البقرة: ٢٧٥ / ٢.

(٢) سورة النساء: ١٠ / ٤.

(٣) سورة غافر: ٤٣ / ٤٠.

(٤) سورة البقرة: ١٧٤ / ٢.

(٥) سورة طه: ١٠١ / ٩٩.

(٦) سورة الحجر: ٩ / ١٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٥٩

.....

بقريته الاستدلال بالآية، فتدبر.

الثالث: الإلحاد في بيت الله عزّ اسمه لقوله تعالى وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ «١».

الرابع: المنع من مساجد الله، لقوله تعالى شأنه وَ مَنْ أَظْلَمَ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ سَمِعَ فِي خُرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «٢».

الخامس: أذية رسول الله (صلى الله عليه و آله)، لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا «٣».

السادس: الاستهزاء بالمؤمنين، لقوله عز وجل الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٤».

السابع و الثامن: نقض العهد واليمين لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٥».

التاسع: قطع الرحم، قال الله تعالى وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ «٦».

(١) سورة الحج: ٢٢ / ٢٥.

(٢) سورة البقرة: ٢ / ١١٤.

(٣) سورة الأحزاب: ٣٣ / ٥٧.

(٤) سورة التوبة: ٩ / ٧٩.

(٥) سورة آل عمران: ٣ / ٧٧.

(٦) سورة الرعد: ١٣ / ٢٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٦٠

.....

وقال عز وجل فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ. أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ «١».

و أورد عليه في الجواهر، بأن «أولئك» في الآية الأولى لم يعلم كونه إشارة إلى كل واحد من النقص و القطع و الإفساد، و الآية الثانية مع ذلك لم تشمل على وعيد بالعذاب، إلا أن يقال: إنه يفهم من اللعن و ما بعده «٢».

العاشر: المحاربة و قطع السبيل، قال الله تعالى إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «٣».

و أورد عليه في الجواهر، بأنه قد يرجع ذلك إلى الكفر و الوعيد على الأمرين معاً «٤»
الحادي عشر: الغناء، لقوله تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ «٥».

الثاني عشر: الزنا، قال الله تعالى وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا «٦».

الثالث عشر: إشاعة الفاحشة في الدين آمنوا، قال الله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٧».

الرابع عشر: قذف المحصنات، قال الله تعالى:

(١) سورة محمد (صلى الله عليه و آله): ٢٢ / ٢٣.

(٢) جواهر الكلام: ١٣ / ٣١٤.

(٣) سورة المائدة: ٥ / ٣٣.

(٤) جواهر الكلام: ١٣ / ٣١٤.

(٥) سورة لقمان: ٣١/٦.

(٦) سورة الفرقان: ٢٥/٦٨ ٦٩.

(٧) سورة النور: ٢٤/١٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦١

.....

إِنَّ الَّذِينَ يَزُومُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْعَافَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾.

و أما المعاصي التي يستفاد من الكتاب العزيز وعيد النار عليها ضمناً و لزوماً فهي ستة:

الأول: الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، قال الله عز وجل - وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٢﴾.

الثاني: اليأس من روح الله عز وجل قال الله تعالى وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴿٣﴾.

الثالث: ترك الحج، قال الله تعالى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٤﴾.

الرابع: عقوق الوالدين، قال الله تعالى وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٥﴾. مع قوله وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَ

يُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ ﴿٦﴾.

وقوله تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿٧﴾.

الخامس: الفتنة، لقوله تعالى وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴿٨﴾.

السادس: السحر، قال الله تعالى:

(١) سورة النور: ٢٤/٢٣.

(٢) سورة المائدة: ٤٤/٥.

(٣) سورة يوسف: ١٢/٨٧.

(٤) سورة آل عمران: ٣/٩٧.

(٥) سورة مريم: ٣٢/١٩.

(٦) سورة إبراهيم: ١٤/١٥ ١٦.

(٧) سورة هود: ١١/١٠٦.

(٨) سورة البقرة: ٢/١٩١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٢

.....

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِ بَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾.

انتهى محكي ما أفاده العلامة الطباطبائي (قدس سره) في هذا الباب «٢»، و ظاهره أن الملاذك هو إبعاد الله تبارك وتعالى في

خصوص الكتاب العزيز.

و أورد عليه صاحب الجواهر (قدس سره) ستة إیرادات:

أحدها: أنه يلزم على ما ذكر من حصر الكبائر في هذا العدد أن يكون ما عداها صغائر، وأنه لا يقدح في العدالة فعلها بل لا بد من الإصرار، وبدونه تقع مكفرة لا تحتاج إلى توبة، فمثل اللواط و شرب الخمر و ترك صوم يوم من شهر رمضان و شهادة الزور و نحو ذلك من الصغائر التي لا تقدح في العدالة و لا تحتاج إلى توبة و هو واضح الفساد، و كيف يمكن الحكم بعدالة شخص قامت البيئته على أنه لاط في غلام في زمان قبل زمان أداء الشهادة بيسير، كما لا يخفى على المخالف لطريقه الشرع.

و إن شئت فانظر إلى كتب الرجال و ما يقدحون به في عدالة الرجل، و في رواية ابن أبي يعفور السابقة «٣»: «أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اللسان و نحو ذلك». بل في ذلك إغراء للناس في كثير من المعاصي، فإنه قل من يجتنب من المعاصي من جهة استحقاق العقاب بعد معرفته أن لا عقاب عليه.

ثانيها: أنه قد ورد في السنة في تعداد الكبائر ما ليس مذكوراً فيما حصره، مع النص عليه فيها بأنه كبيرة، و قوله (عليه السلام): «إن الكبيرة كل ما أوعد الله عليها النار» «٤» لا ينافيه، و لو لكونه (عليه السلام) يعلم كيف توعد الله عليها بالنار، قصارى ما هناك نحن بحسب وصولنا ما وصلنا كيف وعد الله عليها النار، فانظر إلى ما في حسنة عبيد بن زرارة لما سأله (عليه السلام) عن الكبائر فقال: هن في كتاب علي (عليه السلام) سبع إلى أن قال: فقلت: هذا أكبر المعاصي؟ فقال:

(١) سورة البقرة: ٢/١٠٢.

(٢) حكى عنه في مفتاح الكرامة: ٣/٩٢ ٩٤ و جواهر الكلام: ١٣/٣١٠ ٣١٦.

(٣) في ص ٢٧٢.

(٤) الفقيه: ٣/٣٧٣ ح ١٧٥٨، الوسائل: ١٥/٣٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٢٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٦٣

.....

نعم، قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة؟ قال: ترك الصلاة، قلت: فما عدت ترك الصلاة في الكبائر، قال: أي شيء أول ما قلت لك؟ قلت: الكفر، قال: فإن تارك الصلاة كافر، يعني من غير علمه «١». من أنه كيف أدخل ترك الصلاة في الكفر مع استحضاره (عليه السلام) لقوله تعالى ما سلككم في سقر. قالوا لم نك من المصلين «٢». ثالثها: أنه قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أهل لغير الله به و المنخنقة و الموقودة و المتردية و النطيحة و ما أكل السبع إلا ما ذكيت و ما ذبح على النصب و أن تستفسموا بالأزلام ذلكم فسق «٣». فإنه إن أريد بالإشارة إلى الأخير أو كل واحد فقد حكم بالفسق، و احتمال إرادة الإصرار بعيد، كاحتمال إرادة ما لا ينافي العدالة من الفسق، بل مجرد المعصية أو من غير مجتنب الكبائر.

رابعها: أنه قد ورد في السنة التوعد بالنار و أي توعد على كثير من المعاصي، و بناء على ما ذكر لا بد و أن يراد بها إما الإصرار عليها، أو من غير مجتنب الكبائر، و كله مخالف للظاهر من غير دليل يدل عليه.

خامسها: أن فيما رواه عبد العظيم بن عبد الله الحسنی ذكر من جملة الكبائر شرب الخمر، معللاً ذلك بأن الله تعالى نهى عنه كما عن عبادة الأوثان و ترك الصلاة متعمداً، أو شيئاً مما فرض الله؛ لأن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله و ذمة رسوله «٤». فانظر كيف استدلل على كونه كبيرة بما ورد من السنة.

سادسها: نقل الإجماع على أن الإصرار على الصغيرة من جملة الكبائر «٥». «٦»
وقد أورد عليه بهذا الأخير تلميذه صاحب مفتاح الكرامة، حيث قال: و ليت شعري ما ذا يقول في الإصرار على الصغائر، فإنه كبيرة إجماعاً، و ليس في القرآن المجيد وعيد عليه بالنار، و لعلى أسأله عنه شفاهاً «٧».

(١) الكافي: ٢/ ٢٧٨ ح ٨، الوسائل: ١٥/ ٣٢١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٤.

(٢) سورة المدثر: ٧٤/ ٤٣.

(٣) سورة المائدة: ٥/ ٣.

(٤) الكافي: ٢/ ٢٨٥ ح ٢٤، الوسائل: ١٥/ ٣١٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٢.

(٥) تحرير الأحكام: ٢/ ٢٠٨، ذخيرة المعاد: ٣٠٥.

(٦) جواهر الكلام: ١٣/ ٣١٦ ٣١٨.

(٧) مفتاح الكرامة: ٣/ ٩٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٤

.....

و أورد عليه ابن أخيه سيدنا العلامة الأستاذ البروجردى (قدس سرّه) مضافاً إلى ما أورده عليه في الجواهر من الإيرادات الستة المتقدمة بأن الظاهر كون المقسم للكبيرة والصغيرة هي المعاصي الوجودية التي تتحقق بالوجودات الصادرة من المكلف، و عليه فيسقط من جملة ما عدّه من الكبائر، مثل ترك الصلاة، و منع الزكاة، و التخلف عن الجهاد، و كتمان ما أنزل الله، و نقض العهد و اليمين، و قطع الرحم، و عدم الحكم بما أنزل الله، و ترك الحج؛ لأنها كلّها معاصي عدمية، أمّا مثل ترك الصلاة و منع الزكاة فواضح، و أمّا كتمان ما أنزل الله فالآية الواردة فيه ظاهرة في أنّ الواجب هو التبيين و الكتمان تركه، و هكذا نقض العهد و اليمين، و كذا قطع الرحم، و الحكم بغير ما أنزل الله، كما يظهر من آيتهما.

و أيضاً الظاهر أنّ المراد بالمعاصي الكبيرة هي المعاصي التي يمكن أن تقع من المسلم غير الكافر، و عليه فيسقط من جملة ما ذكره مثل الكفر بالله العظيم و الإضلال عن سبيل الله، و لذا لم يعد في جملة الكبائر في بعض الروايات الدالة على أنّ الكبائر خمس، حيث إنّه بعد ذلك عدّها ستاً، و هذا دليل على أنّه لا يكون مثل الشرك بالله معدوداً من الكبائر.

و أيضاً تدخل جملة مميّا عدّه من الكبائر في الظلم الذي عدّه منها؛ مثل قتل النفس، و أكل مال اليتيم، و المنع من مساجد الله، و الاستهزاء بالمؤمنين، و إيذاء رسول الله، و قذف المحصنات، و المحاربة، و قطع السبيل، و عليه فلا يبقى إلّا مقدار قليل لا يتجاوز عن اثني عشر، كما لا يخفى.

و يمكن المناقشة في بعض ما أورده صاحب الجواهر (قدس سرّه)، بأن مرجع النزاع إلى ضابط الكبيرة، و أنّها هل هي عبارة عن خصوص ما أوعده الله تعالى عليها النار، أو العذاب في خصوص الكتاب العزيز، أو يشمل ما أوعده الله عليها بلسان نبيه (صلى الله عليه و آله) و الأئمة من عترته (عليهم السلام)؟ و قد عرفت أنّ العلامة الطباطبائي استظهر الاحتمال الأوّل «١» الذي هو خلاف الظاهر، كما أنّ دعوى الإجماع على أنّ الإصرار على الصغيرة من جملة

(١) في ص ٢٨٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٥

.....

الكبائر، لعل المراد بها ترتب حكم ارتكاب الكبيرة عليه من حيث قادحيته في العدالة لا أنه كبيرة واقعاً وسيجيء البحث فيه «١». كما أنه يمكن المناقشة في بعض ما أورده الأستاذ (قدس سرّه)، بأن اختصاص الكبيرة بخصوص المعاصي الوجودية ينافي مع ما في صحيحة عبد الله بن أبي يعفور المتقدمة «٢»، من جعل المواظبة على الصلوات الخمس والحضور في جماعة المسلمين أمانة شرعية و دليلاً تعبدياً على تحقق العدالة، التي يكون قوامها باجتناب الكبيرة على ما في الصحيحة، كما أن إخراج الشرك بالله عن عنوان الكبيرة ينافي مع ما في الروايات الكثيرة الدالة على أنه من جملة الكبائر، بل من أعظمها.

والتحقيق أنه لا بدّ في المقام من ملاحظة الروايات الواردة في الباب، التي أوردها في الوسائل في الباب السادس والأربعين من أبواب جهاد النفس، و لكنّها مختلفة من حيث المفاد؛ لأنّ جملة منها واردة في تفسير الكبائر و بيان الضابط لها، و جملة منها دالة على عددها و أنّها خمس أو سبع أو تسع، أو أزيد على اختلاف بين هذه الطائفة أيضاً، و جملة منها واردة في عدّ بعض المعاصي من الكبائر، من غير تعرّض لتفسيرها و لا كونها في مقام تعدادها، و بعض منها غير مرتبط بعنوان الباب، مثل رواية الأصمغ «٣». و الروايات الدالة على أنّها سبع كثيرة: منها رواية ابن محبوب. و منها رواية عبيد بن زرارة. و منها رواية أبي بصير. و منها رواية محمد بن مسلم. و منها رواية أحمد بن عمر الحلبي.

(١) يأتي في ص ٣٠٩ و ما بعدها.

(٢) في ص ٢٧٢.

(٣) الكافي: ٢ / ٢٨١ ح ١٦، الوسائل: ١٥ / ٣٢١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٦٦

.....

و منها رواية عبد الرحمن بن كثير «١».

و لكن ذكر في رواية أبي بصير أنّ الكبائر سبعة و عدّها ثمانية، لكنّه قال في ذيلها: «و التعرّب و الشرك واحد». و في رواية محمد بن مسلم أسقط عقوق الوالدين و عدّ السابعة كلّ ما أوجب الله عليها النار، مع أنّه تعريف للكبائر و ضابط لها لا أنّه من أفرادها، و لذا يحتمل أن يكون الراوي قد سها عن العقوق و ذكر موضعه هذه الضابطة.

و في رواية عبد الرحمن بن كثير أسقط التعرّب و أكل الربا بعد البيّنة، و ذكر موضع السابعة «إنكار حقنا». و في إسقاط التعرّب بعد ذكر الشرك لا مانع لأنّه بمنزله، كما مرّ في رواية أبي بصير، و في رواية أبي الصامت «٢» ذكر أنّ أكبر الكبائر سبع و أسقط التعرّب و أكل الربا بعد البيّنة، و ذكر موضع السابعة «إنكار ما أنزل الله عزّ و جلّ». لكن قد عرفت أنّ إسقاط التعرّب بعد ذكر الشرك لا بأس به؛ لأنّ مرجع التعرّب إلى الرجوع إلى الحالة التي كان عليها قبل الهجرة إلى دار الإسلام لغرض الإسلام و الإيمان، فمرجعه إلى الرجوع و الارتداد عن الإسلام بعد الهجرة من الكفر إليه.

و في رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) عدّها عشرة من غير تعرّض لكونها عشرة، و أضاف إلى السبع المذكورة في الروايات السابقة: القنوط من رحمة الله، و اليأس من روح الله، و الأمن من مكر الله «٣». و الظاهر أنّ الأولين واحد، و قد ذكرت هذه الزيادة في رواية عبد العظيم الآتي.

و في رواية أخرى لمحمد بن مسلم «٤» عدّ أكبر الكبائر ثمانية من غير تعرّض لكونها ثمانية، و حيث إنّ عدّها فيها التعرّب و الشرك

أمرين و قد عرفت أنّهما واحد فلا اختلاف بينها و بين الروايات الدالّة على أنّها سبعة.
و في رواية أخرى لعبيد بن زرارة «٥» ذكر أنّ الكبائر خمس و أسقط العقوق

(١) وسائل الشيعة: ٣١٨ / ١٥، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ١ و ص ٣٢١ ح ٤ و ص ٣٢٤ ح ١٦ و ص ٣٢٢ ح ٦ و ص ٣٢٩ ح ٣٢ و ص ٣٢٦ ح ٢٢.

(٢) التهذيب: ١٤٩ / ٤ ح ٤١٧، الوسائل: ٣٢٥ / ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٢٠.

(٣) الكافي: ٢٨٠ / ٢ ح ١٠، الوسائل: ٣٢٤ / ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ١٣.

(٤) الخصال: ٤١١ ح ١٥، الوسائل: ٣٣٠ / ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٣٥.

(٥) الخصال: ٢٧٣ ح ١٧، علل الشرائع: ٤٧٥ ح ٣، الوسائل: ٣٢٧ / ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٢٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٦٧

.....

و التعرّب، و لكن ذكر في موضعه «الشرك» من غير عدّها من جملة الخمس، ففي الحقيقة لم يذكر فيها خصوص العقوق.
و في مرسل ابن أبي عمير «١» ذكر أنّها خمس كالرواية السابقة، و عدّ الشرك و التعرّب أمرين، و بعد ما عرفت من اتّحادهما يرجع إلى الأربعة، ففي الحقيقة أسقطت فيها ثلاثة: القتل، و أكل مال اليتيم، و قذف المحصنات.

و أمّا الروايات الدالّة على أنّ الكبائر أزيد من ذلك فهي ثلاث روايات:

منها: رواية الأعمش الدالّة على أنّها ثلاث و ثلاثون «٢».

و منها: رواية عبد العظيم الدالّة على أنّها عشرون «٣».

و منها: رواية الفضل بن شاذان، عن الرضا (عليه السلام) الدالّة على أنّه ثلاث و ثلاثون «٤»، و الظاهر اتّحادهما مع رواية الأعمش، و الاختلاف بينهما يسير؛ لأنّه ذكر في رواية الأعمش أنّ الاشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكر الله عزّ و جلّ مكروهه، و قد عدّت هي من الكبائر في رواية الفضل، و لكنّه لم يعلم أنّ المراد بها هي الكراهة المصطلحة المقابلة للحرمه، و إلّا لم يكن وجه لتخصيصه بالذكر في مقام ذكر المعاصي الكبيرة و تعددها، فلعلّ المراد بها هي المرتبة الضعيفة من مراتب الكبيرة، فتأمل.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لا محيص عن الالتزام باتّصاف سبع من المعاصي بكونها كبيرة بقول مطلق؛ و هي السبع المذكورة في الروايات الدالّة على أنّ الكبائر سبع، أو أكبرها سبع، أو أنّ رتبة سائر الكبائر أدنى من رتبة هذه السبع، كما تدلّ عليه رواية الأعمش، و أمّا ما عدا السبع فما ذكر في مثل رواية الأعمش فالظاهر أنّها كبيرة بالإضافة إلى ما دونها، صغيرة بالإضافة إلى السبع التي هي فوقها، و بمثل

(١) علل الشرائع: ٤٧٥ ح ٢، الخصال: ٢٧٣ ح ١٦، الوسائل: ٣٢٧ / ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٢٧.

(٢) الخصال: ٤١٠ ح ٩، الوسائل: ٣٣١ / ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٣٦.

(٣) الكافي: ٢٨٥ / ٢ ح ٢٤، الوسائل: ٣١٨ / ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٢.

(٤) عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ١٢٥ / ٢ ح ١٢٦ ح ١، الوسائل: ٣٢٩ / ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٣٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٦٨

.....

هذا يجمع بين ما دلّ على أنّ الزنا و السرقة ليستا من الكبائر، كروايتي محمّد بن حكيم «١» و محمّد بن مسلم «٢» و ما دلّ على أنّهما منها كروايتي الفضل و الأعمش.

وجه الجمع أنّ ما دلّ على عدم كونهما من الكبائر يُراد به عدم كونهما من الكبائر بقول مطلق، و عدم كونهما في عرض الكبائر و المعاصي التي هي أكبر الكبائر، و ما دلّ على كونهما منها يُراد به أنّهما كبيرتان بالإضافة إلى ما تحتها من المعاصي.

و لا بأس بتعداد الكبائر حسب ما تستفاد من الروايات رجاء أن يكون اللاحظ لها و الناظر فيها يجتنب عن جميعها بعد النظر و التوجّه لو لم يكن محتنباً، فنقول: هي عبارة عن:

١ الشرك بالله تبارك و تعالی.

٢ قتل النفس التي حرّم الله تعالی.

٣ عقوق الوالدين.

٤ الفرار من الزحف.

٥ أكل مال اليتيم ظلماً.

٦ أكل الربا بعد اليئنة.

٧ قذف المحصنات، و هذه هي السبع التي تكون من الكبائر بقول مطلق.

٨ الزنا.

٩ اللواط.

١٠ السرقة.

١١ أكل الميتة.

١٢ أكل الدم.

(١) الكافي: ٢/ ٢٨٤ ح ٢١، الوسائل: ١٥/ ٣٢٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ١٨.

(٢) الخصال: ٤١١ ح ١٥، الوسائل: ١٥/ ٣٢٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٣٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٦٩

.....

١٣ أكل لحم الخنزير.

١٤ أكل ما أهلّ لغير الله تعالی به من غير ضرورة.

١٥ البخس في المكيال و الميزان.

١٦ الميسر.

١٧ شهادة الزور.

١٨ اليأس من روح الله.

١٩ الأمن من مكر الله.

٢٠ معونة الظالمين.

٢١ الركون إليهم.

٢٢ اليمين الغموس الفاجرة، و المراد بها هي اليمين الكاذبة على الإخبار عن شيء مع العلم بالكذب، و التعبير عنها بالغموس لعله لأجل أنها تغمس صاحبها في الإثم و العقاب.

٢٣ الغلول، و الظاهر أن المراد به هي الخيانة في خصوص المغنم.

٢٤ حبس الحقوق من غير عسر.

٢٥ الكذب.

٢٦ استعمال التكبر و التجبر.

٢٧ الإسراف و التبذير.

٢٨ الخيانة.

٢٩ الاستخفاف بالحج، و الظاهر أن المراد به هو الإتيان به عن استخفاف لا الترك رأساً، الذي أطلق عليه الكفر في الآية الشريفة.

٣٠ المحاربة لأولياء الله.

٣١ الاشتغال بالملاهي.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٧٠

.....

٣٢ السحر.

٣٣ الإصرار على الصغيرة.

و لا بد من التكلّم في هذا الأخير و البحث عن أن الإصرار على الذنوب أي الصغائر منها هل يكون من الكبائر أم لا؟ مقتضى روايتي الأعمش و الفضل و غيرهما من الروايات الأخرى، الواردة في هذا الباب التي جمعها في الوسائل في الباب (٤٦) و (٤٧) من أبواب جهاد النفس أن الإصرار على الصغائر من الذنوب أيضاً من جملة الكبائر، و في بعضها: «أنه لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الاستغفار» (١).

و قد روى هذا المضمون بطرق العامّة عن ابن عباس (٢) أيضاً، فلا ينبغي الإشكال حينئذ في أن الإصرار على الصغيرة كبيرة إما حقيقة و إما حكماً، من جهة القادحيّة في العدالة لو لم يكن أصل الإتيان بالصغيرة من غير إصرار مضرّاً بها، و من جهة الافتقار إلى التوبة و الاستغفار، فإن الظاهر افتراقهما أي الكبيرة و الصغيرة في الافتقار إلى التوبة و عدمه، و لو لم نقل بافتراقهما في باب العدالة أصلاً، فإن ظاهر قوله تعالى **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ** (٣) بناءً على ما استظهرنا منه من أن المراد به هي الكبائر من خصوص المحرّمات، و بالسيئات هي الصغائر منها لا الكبائر من المنهيات التي هي أعمّ من المحرّمات، و الصغائر منها التي لا تنطبق إلّا على المكروهات، أن اجتناب الكبيرة يوجب التكفير للصغائر من دون حاجة إلى التوبة و الاستغفار. نعم، مع عدم الاجتناب عنها يحتاج كالكبيرة إليهما.

و بعبارة أخرى: المجتنب للكبيرة إذا ارتكب صغيرة لا- يكون مكلفاً بالتوبة لعدم الحاجة إليها، و إذا ارتكب كبيرة يكون مكلفاً بها بالإضافة إلى الصغيرة أيضاً؛ لانحصار الطريق حينئذ فيها.

إنما الإشكال في معنى الإصرار و أنه يتمّ يتحقّق، و نقول: لا إشكال في تحقّق

(٢) الكشف: ٥٠٣/١.

(٣) سورة النساء: ٣١/٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧١

.....

الإصرار مع الإكثار فعلاً و الإتيان بالمعصية في الخارج مكرراً، سواء كانت من سنخ واحد أو من جنسين أو الأجناس، كما أنه لا إشكال في عدم تحقق الإصرار مع الإتيان بذنب مرة واحدة ثم الندم عليه، بحيث كان يسوؤه التذکر و الالتفات إليه، و الظاهر تحقق هذا العنوان أيضاً مع الإتيان به مرة، و كونه بحيث لو تهتأت له مقدماته يأتي به ثانياً.

إنما الإشكال في تحققه بمجرد الإتيان مع الالتفات إليه و عدم الندم عليه، و عدم كون تذكره مسيئاً له، و عدم كونه كذلك؛ أي بحيث لو تهتأت له مقدماته يأتي به ثانياً؟

قيل: الظاهر تحققه به أيضاً لقوله تعالى و الَّذِينَ إِذِ إِفْعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ «١». حيث إنه يشعر بأن الإصرار يتحقق بمجرد عدم الاستغفار مع التوجه و الالتفات، و لما ورد في تفسير الآية من رواية جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله و لا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار «٢». و لرواية محمد بن أبي عمير قال: سمعت موسى بن جعفر (عليهما السلام) يقول: من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر قال الله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مِدْخَلًا كَرِيمًا «٣» قال: قلت: فالشفاعة لمن تجب؟ فقال: حدثني أبي، عن آبائه، عن علي (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، فأما المحسنون فما عليهم من سبيل.

قال ابن أبي عمير؟ فقلت له يا بن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر، و الله تعالى يقول وَ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ إِذْتَضَىٰ وَ مِنْ يَرْتَكِبِ الْكَبَائِرَ لَا يَكُونُ مَرْضِيًّا؟ فقال: يا أبا أحمد ما من مؤمن يذنب ذنباً إلا ساءه ذلك و ندم عليه، و قد قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): كفى بالندم

(١) سورة آل عمران: ١٣٥/٣.

(٢) الكافي: ٢٨٨/٢ ح ٢، الوسائل: ٣٣٨/١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٨ ح ٤.

(٣) سورة النساء: ٣١/٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٢

.....

توبة، و قال: من سرته حسنة و ساءته سيئة فهو مؤمن، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، و لم تجب له الشفاعة إلى أن قال: قال النبي (صلى الله عليه و آله): لا كبيرة مع الاستغفار و لا صغيرة مع الإصرار، الحديث «١».

هذا، و يمكن المناقشة في دلالة الآية و الروايتين على ما ادّعه القائل؛ من أن الإصرار على الذنب إنما يتحقق بمجرد الإتيان بالمعصية، و عدم التوبة و الاستغفار مع الالتفات إلى صدورها و الإتيان بها.

أما الآية و الرواية الأولى، فموردهما هو الذنب الذي يفتقر إلى الاستغفار كي يكفر، فيمكن أن يقال بملاحظة الآية المتقدمة: إن موردتهما هي المعصية الكبيرة.

و أما الرواية الثانية، فلم يظهر دلالتها على مدعى القائل أصلاً، فتأمل.

نعم، لا مجال للإشكال على هذا القول؛ بأنه بناءً عليه لا يبقى مورد للآية الشريفة إن تَجْتَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ الْآيَةَ، نظراً إلى أنه إذا توقّف تكفير الصغيرة أيضاً على التوبة لم يتحقّق فرق بينها وبين الكبيرة، فلا يبقى مورد لهذه الآية أصلاً.

و ذلك لأنه يمكن أن يجيب عن ذلك؛ بأنّ الذنب الصغير المكفّر باجتناب الكبائر هو الذنب الذي كان غافلاً عنه بعد الإتيان به، أو غافلاً عن وجوب التوبة عليه، و به يتحقّق الفرق بينه وبين الكبيرة، حيث إنّه ما لم يتحقّق التوبة عنها لا تكون مكفّرة أصلاً.

و هذا الجواب و إن كان غير صحيح؛ لأنه مضافاً إلى مخالفته لظاهر الآية الشريفة الدالّة على أنّ اجتناب الكبائر موجب لتكفير الصغائر مطلقاً، من دون فرق بين صورتى الغفلة و عدمها يكون منافياً لرواية ابن أبي عمير المتقدّمة، الدالّة على انحصار الشفاعة بخصوص أهل الكبائر، و الظاهرة في عدم احتياج الصغيرة إلى الاستغفار ما لم يبلغ حدّ الإصرار فتدبّر، إلّا أنّه يكفي في إثبات بيان المورد للآية الشريفة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه حكى في مفتاح الكرامة عن الفاضل السبزواري «٢» أنّه استضعف هذا القول،

(١) التوحيد: ٤٠٧ ح ٦، الوسائل: ٣٣٥ / ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ب ٤٧ ح ١١.

(٢) ذخيرة المعاد: ٣٠٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٧٣

.....

و لكنّه ذكر نفسه بعد الاستدلال برواية جابر ثمّ الحكم بضعف سندها أنّه يمكن أن يقال: إنّه لما عصى و لم يتب فهو مخاطب بالتوبة، و لما لم يتب في الحال فقد عصى، فهو في كلّ آن مخاطب بالتوبة، و لما لم يتب فقد أقام و استمر على عدم التوبة التي هي معصية «١».

و يرد عليه أنّ التكليف بالتوبة إنّما هو في خصوص المعصية الكبيرة أو الصغيرة غير المكفّرة باجتناب الكبائر، و أمّا الذنب الصغير المكفّر باجتنابها فلا يحتاج إلى التوبة أصلاً، فهذا الدليل فاسد.

فينقدح من جميع ما ذكرنا صحّة ما حكى عن الشهيدين «٢» و المقدّس الأردبيلي «٣» قدّس الله أسرارهم من أنّهم بعد تقسيم الإصرار إلى فعلى و حكمى، و أنّ الفعلى هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الإكثار من جنسيها كذلك قالوا: «و الحكمى هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها» إذا فالظاهر عدم تحقّق الإصرار بمجرد ارتكاب و عدم الندم، و إن كان متوجّهاً إلى صدوره ملتفتاً إلى إتيانه.

الأمر الثانى: فى أنّ المعتر فى العدالة هل هو اجتناب خصوص الكبائر الشاملة للإصرار على الصغائر، أو الأعمّ منه و من اجتناب الصغائر أيضاً؟ و العمدة فى مستند القول الأول صحيحة عبد الله بن أبى يعفور المتقدّمة «٤»، بناءً على ما استظهرنا منها من أن قوله (عليه السلام): «و يعرف باجتناب الكبائر» عطف على قوله (عليه السلام): «أن تعرفه بالستر و العفاف». و عليه فيكون من تتمّة المعرف للعدالة أو تخصيصاً بعد التعميم، و يصير حاصل المراد أنّ العدالة هى ملكة الستر و العفاف، الرادعة عن ارتكاب شىء من القبائح العرفية غير اللانقطة بحاله، و ملكة الاجتناب عن خصوص المعاصى الكبيرة التى أوعد الله عليها النار، و لازمه حينئذٍ أنّ ارتكاب شىء من المعاصى الصغيرة عند عدم الإصرار عليه لا يكون بقادح فى العدالة.

و دعوى أنّه كيف لا يكون ارتكاب المعصية قادحاً فى العدالة، مدفوعة بأنّها

(١) مفتاح الكرامة: ٨٨ / ٣.

(٢) القواعد و الفوائد: ٢٢٧ / ١، قاعدة ٦٨، الروضة البهية: ٣ / ١٣٠، مسالك الأفهام: ١٤ / ١٦٨.

(٣) مجمع الفائدة و البرهان: ١٢ / ٣٢٠.

(٤) في ص ٢٧٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٧٤

.....

مجرد استبعاد لا يقاوم الظهور اللفظي بعد كون ارتكابها مكفرة باجتناب الكبائر المفروض في المقام.

نعم، لو قيل بأن قوله (عليه السلام): «و يعرف باجتناب الكبائر» ليس من أجزاء المعرف للعدالة، بل أماره شرعية عليها كما استظهره بعض الأعاظم من المعاصرين على ما عرفت من كلامه «١» فلا دليل حينئذ على كون العدالة هي الملكة الرادعة عن ارتكاب خصوص الكبائر، بل مقتضى قوله (عليه السلام): «أن تعرفوه بالستر و العفاف إلخ» إن العدالة هي ملكة الستر و العفاف الباعثة على كف البطن و الفرج و اليد و اللسان عن كل ذنب، سواء كان من الكبائر أو من الصغائر. غاية الأمر أن الأماره الشرعية على ذلك إنما هو الاجتناب العملي عن خصوص الكبائر، و من المعلوم أن الرجوع إلى الإمارة إنما هو مع عدم العلم بخلافها، الذي يتحقق بارتكاب صغيرة من الصغائر. هذا، و قد عرفت أن هذا المعنى بعيد عن سياق الرواية مخالف لقوله (عليه السلام): «يعرف» بصيغته المذكور.

نعم، يمكن أن يورد على ما ذكرنا بأن اعتبار الاجتناب عن خصوص المعاصي الكبيرة ينافي قول الإمام (عليه السلام) في ذيل الرواية: «و الدلالة على ذلك كله أن يكون الشخص ساتراً لجميع عيوبه». فإن مقتضاه أن يكون ساتراً للذنوب الصغيرة أيضاً، بدهاه أنها أيضاً من العيوب، و مقتضى هذا القول أن يكون ساتراً لجميعها.

و لكن الجواب عنه مضافاً إلى إمكان دعوى كون المراد من العيوب هي خصوص الكبائر منها، بقرينه قوله (عليه السلام) في الصدر: «و يعرف باجتناب الكبائر» في مقام تعريف العدالة و بيان معناها أنه لا مانع من الالتزام بكون المراد بالعيوب هنا جميعها، نظراً إلى أن الأماره الشرعية على العدالة هي أن يكون الشخص ساتراً لعيوبه بأجمعها، و لا منافاة بين أن يكون المعترف في حقيقة العدالة و ماهيتها خصوص الاجتناب عن الكبيرة، و بين أن يكون الدليل الشرعي عليها هو الستر لجميع المعاصي، فإن الرجوع إلى الإمارة إنما هو مع الشك و عدم العلم.

(١) في ص ٢٨٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٧٥

.....

ضرورة أنه لا مجال للأماره مع العلم بالواقع، ففي صورة الشك في تحقق العدالة و حصول الاجتناب عن الكبيرة تكون الأماره الشرعية هو الستر لجميع عيوبه و إخفاء جمع المعاصي و آثامه، كما أنها لا محيص عن الالتزام بذلك بعد ملاحظه ما ذكرنا من عدم كون ترك الواجبات معدوداً من الكبائر؛ لما عرفت «١» من تعدادها، و عدم كون ترك شيء من الواجبات منها بضميمة ما في ذيل الصحيحة من اعتبار المواظبة على الصلوات الخمس و الحضور في جماعة المسلمين، فإن ترك الصلاة حينئذ لا يكون من الكبائر، فكيف جعلت المواظبة عليها أماره شرعية على تحقق العدالة التي تتقوم بالاجتناب عن خصوص الكبائر فقط، فإن الجمع بين الأمرين إنما يتحقق بأنه لا يلزم أن يكون المعترف في الإمارة على شيء أن لا يتعدى عن الخصوصيات الدخيلة فيه، خصوصاً إذا كانت أماره

شرعية تعبدية.

اللهم إلا أن يقال: إن المواظبة على الصلوات الخمس و حفظ مواقيتها لا يتوقف على الحضور في جماعة المسلمين دائماً، بل يكفي الحضور فيها نوعاً، و حينئذ لا مانع من جعل ذلك أماره شرعية؛ لأن ترك الصلاة أيضاً بناءً على ذلك يكون الإصرار عليه قادحاً في تحقق العدالة لفرض كونه صغيرة، إلا أن يستبعد كون ترك الصلاة من جملة المعاصي غير الكبيرة؛ لكنه لا يقاوم هذا الاستبعاد مع الروايات الكثيرة المتقدمة الواردة في تعداد الكبائر (٢)، و لم يقع فيها التعرض لكون ترك الصلاة منها كما عرفت مدلول الروايات إجمالاً.

فالإنصاف أنه لم يظهر من ذيل الرواية ما ينافي صدرها، الظاهر في اعتبار الاجتناب عن خصوص المعاصي الكبيرة في تحقق العدالة واقعاً.

ثم إن المحقق الهمداني (قدس سره) ذكر في هذا المقام كلاماً محصيه: «أن الذي يقوى في النظر أن صدور الصغيرة أيضاً إذا كان عن عمد و التفات إلى حرمتها كالكبيرة منافٍ للعدالة، و لكن الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع كبيرة قد

(١) في ص ٣٠٣ ٣٠٥.

(٢) في ص ٣٠٠ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٧٦

.....

يتسامحون في أمرها، فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمتها حال الارتكاب، أو يلتفتون إليها و لكن يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفية مسامحة، كترك الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر أو الخروج عن مجلس الغيبة و نحوها حياءً مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم، فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لتصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل الستر و العفاف و الخير و الصلاح.

و هذا بخلاف مثل الزنا و اللواط و نظائرها مما يرونها كبيرة، فإنها غير قابلة عندهم للمسامحة، و هذا هو الفارق بين ما يراه العرف صغيرة و كبيرة، فإن ثبت بدليل شرعي أن بعض الأشياء التي يتسامح فيها أهل العرف و لا يرونها كبيرة، كالغيبة مثلاً حال الزنا، و السرقة لدى الشارع في كونها كبيرة، كشف ذلك عن خطأ العرف في مسامحتهم، و أن هذا أيضاً كالزنا منافٍ للعدالة مطلقاً، فالذي يعتبر في تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص من حيث هو لو خلى و نفسه كافاً نفسه عن مطلق ما يراه معصية، و مجتنباً بالفعل عن كل ما هو كبيرة شرعاً أو في أنظار أهل العرف (١).

و الجواب عن ذلك أنه بعد دلالة الصحيحة المتقدمة على أن الذي تتقوم به العدالة هو الاجتناب عن خصوص المعاصي الكبيرة كما استظهرنا منها و بعد ورود الروايات الكثيرة في تعداد الكبائر لا مجال لتوهم كون ارتكاب الصغيرة أيضاً قادحاً في العدالة، و إن كان حال الارتكاب ملتفتاً إلى حرمتها و لم يكن هناك عذر موجب للتسامح أصلاً، كما لا يخفى.

هذا، مع أنه لم يعلم حقيقة مراده (قدس سره)، و أنه هل هو بصدد التفصيل بين ما يراه العرف صغيرة و بين ما يراه كبيرة، أو بصدد التفصيل بين ما يكون هناك عذر موجب للتسامح و بين ما لا يكون كذلك، أو بصدد التفصيل بين ما إذا كان حال الارتكاب متوجهاً إلى حرمتها و بين ما إذا لم يكن، أو في مقام الفرق بين الشرع و العرف؟ و الظاهر بطلان التفصيل بجميع احتمالاته الأربعة، و التفصيل الصحيح ما اخترناه من عدم قدح

(١) كتاب الصلاة من مصباح الفقيه: ٦٧٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٧٧

.....

ارتكاب الصغيرة شرعاً في تحقق العدالة ما لم يبلغ حد الإصرار الموجب لكونه كبيرة أو للحوقه بها، فتدبر جيداً. ثم إنه قد اتفقت آراء المسلمين تقريباً على أن مجرد الإتيان بالكبيرة يمنع عن قبول الشهادة و ما يجرى مجراه من جواز الاقتداء به في الصلاة و غيره. كما أنه قد ادعى الإجماع جماعه من المتأخرين على أن التوبة عن الكبيرة و الرجوع عنها تزيل حكم المعصية، و معها تقبل الشهادة و يجرى سائر أحكام العدالة «١».

و قد وقع الخلاف في ذلك بين المسلمين، و مورد الخلاف بينهم هي مسألة القذف، و المنشأ له هي الآية الشريفة «٢»، و قد تعرض لهذه المسألة الشيخ (قدس سره) في كتاب الخلاف في باب الشهادات، حيث قال: القاذف إذا تاب و صلح قبلت توبته و زال فسقه بلا خلاف، و تقبل عندنا شهادته فيما بعد. و به قال عمر بن الخطاب، و روى عنه أنه جلد أبا بكره حين شهد على المغيرة بالزنا، ثم قال له: تب تقبل شهادتك «٣»، و عن جماعة أنهم قالوا: إذا تاب القاذف قبلت شهادته «٤». و لا مخالف لهم، ثم عد جماعة من التابعين و الفقهاء و الموافقين لذلك.

ثم قال: و ذهبت طائفة إلى أنهما تسقط فلا تقبل أبداً، ذهب إليه في التابعين شريح، و الحسن البصري، و النخعي، و الثوري، و أبو حنيفة، و أصحابه «٥». ثم قال: و الكلام مع أبي حنيفة في فصلين: عندنا و عند الشافعي تردّ شهادته بمجرد القذف، و عنده لا تردّ بمجرد القذف حتى يجلد، فإذا جلد ردّت شهادته بالجلد لا بالقذف، و الثاني: عندنا تقبل شهادته إذا تاب، و عنده لا تقبل و لو تاب ألف مرّة. دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم.

و الدليل على أن ردّ الشهادة يتعلّق بمجرد القذف. و لا يعتبر الجلد قوله تعالى و الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً و لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا «٦» فذكر القذف و علّق وجوب الجلد برّد الشهادة، فثبت أنهما يتعلّقان

(١) ذخيرة المعاد: ٣٠٥، مجمع الفائدة و البرهان: ١٢ / ٣٢١.

(٢) سورة النور: ٢٤ / ٤.

(٣) الامّ: ٧ / ٤٨، السنن الكبرى للبيهقي: ١٥ / ١٧١، كتاب الشهادات ح ٢١١٣٣.

(٤) الامّ: ٧ / ٤٨، السنن الكبرى للبيهقي: ١٥ / ١٧٣، كتاب الشهادات ح ٢١١٣٧ ٢١١٤٣.

(٥) الامّ: ٧ / ٤٧ - ٤٨، المغني لابن قدامة: ١٢ / ٧٤ ٧٥، الحاوي الكبير: ٢١ / ٢٥ ٢٦، المبسوط: ١٦ / ١٢٥.

(٦) سورة النور: ٢٤ / ٥٤.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيطة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٧٨

.....

به، و الذي يدلّ على أن شهادتهم لا تسقط أبداً قوله تعالى في سياق الآية و أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١».

و وجه الدلالة أن الخطاب إذا اشتمل على جمل معطوبة بعضها على بعض بالواو، ثم تعقبها استثناء رجع الاستثناء على جميعها إذا كانت كلّ واحدة منها ممّا لو انفردت رجع الاستثناء إليها إلى أن قال: فإن قالوا: الاستثناء يرجع إلى أقرب المذكورين، فقد دللنا على فساد ذلك في كتاب أصول الفقه «٢»، و الثاني: أن في الآية ما يدلّ على أنه لا يرجع إلى أقرب المذكورين، فإنّ أقربه الفسق و الفسق

يزول بمجرد التوبة وقبول الشهادة لا يثبت بمجرد التوبة، بل تقبل بالتوبة وإصلاح العمل (٣).
 ولا يخفى أن اعتبار الإصلاح مضافاً إلى التوبة ينحصر بباب القذف، ولا دليل عليه في غير ذلك الباب.
 وكيف كان، فلا ينبغي المناقشة في قبول الشهادة وما يجري مجراه بعد التوبة عن المعصية. نعم، ربما يناقش في ذلك بأن العدالة هي الملكة النفسانية الكذائية على ما دلت عليه صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة (٤)، وبعد زوالها بإتيان الكبيرة لا دليل على عودها بمجرد الاستغفار والتوبة حتى تقبل الشهادة، ولذا خص بعض المعاصرين (٥) على ما حكى عنه قبول الشهادة بالتوبة بما إذا عادت معها الملكة التي كانت حاصله له قبل الإتيان بالمعصية الكبيرة.
 ولكن الظاهر أن الإتيان بالكبيرة لا يؤثر في زوال الملكة، بل الملكة بعده أيضاً باقية وإن لم تتحقق التوبة بعد. نعم، العدالة لا تكون عبارة عن مجرد الملكة، بل الاجتناب الناشئ عنها؛ لما عرفت من أن الدليل على اعتبار الملكة هي الصحيحة المتقدمة، الدالة على اعتبار الاجتناب العملي عن الكبيرة. غاية الأمر قيام بعض القرائن على اعتبار كون الاجتناب ناشئاً عن الملكة، ففقد الإتيان بالكبيرة إنما هو لأجل عدم تحقق الاجتناب لأجل زوال الملكة.

(١) سورة النور: ٢٤ / ٥٤.

(٢) عده الأصول: ١ / ٣٢٠ ٣٢١.

(٣) الخلاف: ١٦ / ٢٦٠ ٢٦٢ مسألة ١١.

(٤) في ص ٢٧٢.

(٥) راجع كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم الحائري: ٥١٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٧٩

.....

نعم، حيث إن التوبة تكفر الخطيئة والاستغفار يزيل المعصية فلا محالة تترتب آثار العدالة بعد التوبة، ويعود الشخص كما كان قبل صدور المعصية، وقد اشتهرت: التائب من الذنب كمن لا ذنب له (١)، إلا أن تتحقق منه المعصية مكررة، فإنه يوجب زوال الملكة فلا تعود العدالة وإن تاب عن كل واحدة منها بعد تحققها، إلا أن تتحقق مقدمات ثبوتها كالابتداء، كما لا يخفى.
 تتميم المعروف بين المتأخرين على ما نسب إليهم هو اعتبار المروءة في العدالة (٢)، وإن ارتكاب خلافها ينافي العدالة ويمنع عن تحققها، والظاهر أن الدليل المهم على ذلك قوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الله بن أبي يعفور المتقدمة (٣) في مقام الجواب عن السؤال عن ماهية العدالة وحققتها: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» بناءً على ما نقلنا (٤) عن كتب اللغة في معنى العفاف من أنه هو الكف عما لا يحل ويحتمل (٥)، فارتكاب ما لا يكون جميلاً لائقاً بحال الشخص، مناسباً لمقامه و شئونه العرفية مخل بالعدالة مانع عن تحقق عنوان العفاف المعبر فيها على ما هو ظاهر الرواية، و كما أن المعبر في ناحية المعاصي هي ملكة الاجتناب، كذلك المعبر في طرف المروءة أيضاً ملكتها التي يتعسر معها أن يصدر من الشخص ما لا ينبغي أن يصدر من مثله بحسب المتعارف.
 فالدليل المهم على اعتبار المروءة ما ذكرنا لا قوله (عليه السلام) في الصحيحة في مقام جعل الأمانة الكاشفة: «و الدلالة على ذلك كله أن يكون الشخص ساتراً لجميع عيوبه» بتقريب أن «العيوب» عامة شاملة لجميع أفرادها الشرعية والعرفية، حتى يدفع بأن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع، و كون الإمام (عليه السلام) هو الملقى للكلام أن يكون

(١) الكافي: ٢ / ٤٣٥ ح ١٠، عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ٢ / ٧٤ ح ٣٤٧، الوسائل: ١٦ / ٧٤ و ٧٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد

النفس ب ٨٦ ح ٨ و ١٤.

(٢) رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: ١٧.

(٣) في ص ٢٧٢.

(٤) في ص ٢٧٧.

(٥) في ص ٢٧٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨٠

.....

المراد منها خصوص العيوب المضافة إلى الشرع و المرتبطة بالشارع. و لا الملازمة بين عدم الخجلة من الناس و عدم الاستحياء من غير الله، و بين عدم الخجلة و الاستحياء من الله تبارك و تعالى حتى يدفع بمنع الملازمة، و عدم كون عدم الاستحياء من غير الله كاشفاً عن عدمه من الله تبارك و تعالى خصوصاً بالإضافة إلى من يكون متفانياً في الله و في الأمور المعنوية و متمحضاً فيها، بحيث لا يعتنى بالناس و بالشئون التي يترقبونها منه.

فالإنصاف بمقتضى ما ذكرنا اعتبار ملكة المروءة في العدالة، و استبعاد مدخلة المروءة فيها دون الاجتناب عن الصغيرة، نظراً إلى أنه كيف يكون ارتكاب أمر مباح قادحاً في العدالة، و الإتيان بالمحرّم الشرعي غير قادح فيها لا يقاوم ظهور الدليل، خصوصاً بعد ملاحظة كون الإصرار على الصغيرة من جملة الكبائر القادحة، و أنه يتحقق بمجرد الإتيان بذنب و العزم على العود إليه، بل بمجرد الإتيان به و عدم الندم عليه و إن لم يعزم على العود، كما اختاره بعض الأعاظم من المحققين «١» على خلاف ما اخترناه.

و ليعلم أنّ محلّ الكلام في ارتكاب خلاف المروءة من جهة كونه قادحاً في العدالة هو ما إذا لم ينطبق عليه عنوان محرّم، و أمّا إذا انطبق عليه عنوان محرّم كالهتك و نحوه فلا- إشكال في دخوله حينئذ في الذنوب التي يكون الإتيان بها مانعاً عن تحقق العدالة إذا تحقّق الإصرار. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل الذي كان البحث فيه مرتبطاً بمفهوم العدالة و معناها.

المقام الثاني: في الكاشف عن العدالة و الأمانة الشرعية التعبدية عليها، و الكلام فيه يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في أصل وجود الكاشف و الأمانة عليها بالخصوص زائداً على الأمانة أو الأمارات الشرعية العامّة، كالبيّنة و إخبار عادل واحد أو ثقة كذلك على

(١) كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم الحائري: ٥١٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨١

.....

اختلاف في الأخيرين، كما مرّ في مبحث اعتبار البيّنة و حجيتها «١».

و الظاهر كما هو المتسالم عليه بين الأصحاب وجود أمانة خاصية و إنّ حسن الظاهر كاشف شرعي عن العدالة، و هذا مع قيام الدليل عليه يساعده الاعتبار، إذ لولاه لم يمكن كشف العدالة نوعاً، و لو مع كمال المعاشرة و طول المخالطة؛ لعدم إمكان العلم نوعاً بعدم صدور المعصية منه كما هو واضح، و قيام البيّنة لا بدّ و أن يكون مستنداً إلى العلم لا محالة، و لو كانت هناك واسطة، كبيّنة أخرى إذا قلنا بجواز استناد البيّنة إلى مثلها، و بالجملة: لا إشكال في عدم إمكان كشف العدالة نوعاً لو لم يكن أمانة شرعية خاصة عليها، فالاعتبار يساعده وجودها.

و أما الدليل، فالعمدة كما عرفت هي صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة «٢» المشتملة على أن الدليل الشرعي على تحقق ملكة العدالة و القيود المعتمدة فيها هو الأمر المركب من الستر لجميع العيوب في المعاصي الوجودية، و المحافظة على الصلوات الخمس في المعاصي العدمية، و قد عرفت النكتة في تخصيص الصلوات الخمس من بين الواجبات بالذكر «٣». و هذا الأمر المركب هو الذي يعبر عنه بحسن الظاهر، و عليه فلا ينبغي الإشكال في كونه كاشفاً عن العدالة في الجملة.

و تؤيد الصحيحة في الدلالة على ذلك روايات أخرى لا يخلو بعضها عن الخلل في السند أو المناقشة في الدلالة:

منها: رواية حريز، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان و لم يعدل الآخران، فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً، الحديث «٤». و من المعلوم أنه لا خصوصية لشهادة الزور، بل المعتبر هو عدم المعرفة بارتكاب المعاصي، و يرجع ذلك إلى حسن الظاهر.

(١) في ص ٢١٦ ٢٢٧.

(٢) في ص ٢٧٢.

(٣) في ص ٢٨٠.

(٤) التهذيب: ٢٧٧ / ٦ ح ٧٥٩، الاستبصار: ١٤ / ٣ ح ٣٦، الوسائل: ٣٩٧ / ٢٧، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨٢

.....

و منها: موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائماً «١».

و منها: رواية علقمة قال: قال الصادق (عليه السلام) و قد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عن تقبل شهادته و من لا تقبل؟ فقال: يا علقمة كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته، قال: قلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلبا شهادة الأنبياء و الأوصياء (عليهم السلام)؛ لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادته مقبولة و إن كان في نفسه مذنباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله، داخل في ولاية الشيطان «٢».

ثم إنه لا مجال لدعوى اعتبار المعاشرة في كاشفية حسن الظاهر، بحيث لو كان الشخص منزوياً جالساً في بيته غير مرئى في الاجتماع إلبا في حال الصلاة مثلاً لا يكون هنا طريق إلى عدالته من جهة حسن الظاهر، و ذلك لأنه مضافاً إلى أن نفس الحضور في جماعة المسلمين و الجهات الملازمة لذلك لا يكاد ينفك عن المعاشرة كما هو واضح لا دليل على اعتبارها أصلاً، فإن الأمانة الشرعية هي الساترية للعيوب بأجمعها، و نفس الانزواء و عدم المخالطة من جملة الطرق للستر.

نعم، لا بد من تحقق العلم بحصول الأمانة الشرعية أو ما يقوم مقامه، كالبينة لو فرض اعتبارها في جميع الموارد، فإذا قامت البينة على ثبوت حسن الظاهر يكفي كما إذا قامت على شهادة البينة بنجاسة الشيء الفلاني أو حرمة، فتدبر جيداً.

المرحلة الثانية: في أن كاشفية حسن الظاهر هل تختص بما إذا أفاد العلم أو الظن الشخصي بتحقق ملكة العدالة و الجهات المعتمدة فيها، كما هو ظاهر عبارة العروة بل

(١) الفقيه: ٢٧ / ٣ ح ٧٧، الوسائل: ٣٩٥، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٠.

(٢) أمالي الصدوق: ١٦٣ ح ٣، الوسائل: ٣٩٥ / ٢٧، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨٣

.....

صريحها، أو أنه كاشف مطلقاً و لو لم يفد العلم بل و لا الظن؟ كما استظهره سيدنا العلامة الأستاذ الماتن دام ظلّه في ذيل المسألة السابعة و العشرين المتقدمة. و الظاهر هو الوجه الثاني؛ لأنك عرفت أنّ العمدة في هذا الباب هي الصحيحة المتقدمة الدالة على أنّ الساتريّة و الحضور في جماعة المسلمين كاشف عن العدالة و دليل شرعي عليها، و لم يقع فيها التقييد بما إذا أفاد العلم أو الظن الشخصي بتحقيق الملكة و سائر الأمور المعبرة.

و قد استدللّ على مختار العروة بروايتين:

□

إحدهما: مرسله يونس بن عبد الرحمن، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن البيّنة إذا أُقيمت على الحقّ أ يحلّ للقاضي أن يقضى بقول البيّنة؟ فقال: خمس أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، و المناكح، و الذبائح، و الشهادات، و الأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته و لا يُسأل عن باطنه «١». نظراً إلى أنّ توصيف الظاهر بكونه مأموناً مرجعه إلى حصول الوثوق و الاطمئنان بكونه مطابقاً للواقع.

و الجواب عنه: أنّ المأمونيّة إنّما هي في مقابل الفسق و الفجور، و معنى الرواية أنّه إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً دينياً، عاملاً بالوظائف، مجتنباً عن المعاصي فشهادته جائزة في مقابل من كان ظاهره الفسق و الفجور و الإخلال بالوظائف الشرعيّة. و بعبارة أخرى: الرواية ظاهرة في أنّ الظاهر على قسمين: أحدهما المأمونيّة و الأخرى مقابلها، و ليست فيها دلالة بوجه على أنّ من كان ظاهره القيام بالوظائف الشرعيّة يجب أن يحصل منه الظن بالمطابقة مع الواقع حتى تكون شهادته جائزة كما هو ظاهر.

(١) الفقيه: ٣/ ٩ ح ٢٩، الوسائل: ٢٧/ ٣٩٢، كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨٤

[إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه]

مسألة ٣٠: إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه (١).

ثانيتها: رواية أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): إنّ مواليك قد اختلفوا فأصلى خلفهم جميعاً؟ فقال: لا تصل إلّا خلف من تتق بدينه «١». فإنّ ظاهره اعتبار الوثاقة الشخصية بالدين أو به و الأمانة، كما في رواية الشيخ.

و الجواب: إنّ الوثاقة بالدين ظاهرة في الوثاقة بكونه إمامياً اثني عشرياً و لا كلام فيه، و أمّا الوثاقة بالأمانة كما رواه الشيخ فالظاهر عدم اعتبارها في جواز الاقتداء لو كان المراد بها هي الوثاقة الشخصية؛ لوضوح جواز الاقتداء بمن قامت البيّنة على عدالته، أو كان مقتضى الاستصحاب بقاء عدالته، إذ فالمراد بالوثاقة إمّا الوثاقة النوعيّة أو الوثاقة بكونه أميناً في الظاهر، و مرجعه إلى الوثوق بوجود الأمانة الكاشفة عن العدالة و الاطمئنان بتحقيق حسن الظاهر، و بالجملة: فلم يقدّم في مقابل ما دلّ على كاشفيّة حسن الظاهر بنحو الإطلاق الشامل لصورة عدم حصول الظنّ فضلاً عن العلم دليل على التقييد بخصوص ما إذا أفاد العلم أو الظنّ، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمبحث العدالة، و قد انقده ممّا ذكرنا أنّ العدالة لا تكون عبارة عن مجرد الملكة الراسخة الباعثة، كما أفاده الماتن دام ظلّه بل هي بضميمة الاجتناب العملي تحقّق التقوى خارجاً، بحيث لو تحقّق ارتكاب الكبيرة لا تتحقّق العدالة بوجه، و منه يظهر أنّ ارتكاب الكبيرة إنّما يؤثر في زوال صفة العدالة حقيقة و يمنع عن تحقّقها واقعاً، لدخالة الاجتناب عنها في الحقيقة و

الماهيّة، كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ ارتكاب الصغيرة من دون إصرار لا يقدح في العدالة أصلاً، وأنّ ملكة المروءة دخيلة فيها بمقتضى الرواية، فتأمل جيّداً.

(١) الخطأ في نقل فتوى المجتهد و كذا في بيان المجتهد فتوى نفسه تارة بنحو تكون الفتوى الواقعيّة عبارة عن الحكم اللزومي من الوجوب أو الحرمة،

(١) الكافي: ٣٧٤٣ ح ٥، التهذيب: ٣/ ٢٦٦ ح ٧٥٥، وفيه: بدينه و أمّانته، الوسائل: ٨/ ٣٠٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨٥

.....

و الناقل ينقله بنحو الإباحة. و أخرى بالعكس، فهنا صورتان:

الاولى: ما اعتمد عليه بعض الأعلام في الشرح على العروة ممّا حاصله: أنّه يتحقّق بذلك التسبب إلى فعل الحرام، و الاستفادة من دليل الحرمة في جميع الموارد حسب المتفاهم العرفي إنّما هو مبغوضيّة انتساب العمل المحرّم إلى المكلّفين، من دون فرق في ذلك بين أن يكون بالمباشرة أو بالتسبب، و من هنا يكون تقديم الطعام النجس إلى الجاهل ليأكله أمر حرام؛ لأنّ النهي و التحريم و إن كانا قد تعلّقا بأكل النجس إلّا أنّ العرف يفهم من ذلك أنّ أكل النجس مبغوض مطلقاً، سواء صدر ذلك عن المكلّف بالمباشرة أم صدر بالتسبب، و إن كان الآكل حينئذٍ معذوراً بجهله، بل يمكن أن يقال باستقلال العقل أيضاً بذلك؛ لأنّ ما هو الملاك في المنع عن العمل بالمباشرة موجود في العمل بالتسبب، و حيث إنّ الناقل أو المجتهد في المقام أفتى بإباحة ما هو لازم فعله أو تركه فقد سببا إلى وقوع المكلّف في الأمر المبغوض. نعم، ما دام غافلين معذوران في التسبب، فإذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما الإعلام.

و أيد ذلك بل استدّل عليه بما ورد من أنّ المفتي ضامن كما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المتقدّمة في بحث التقليد «١» قال: كان أبو عبد الله (عليه السّلام) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابيّ فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلمّا سكت قال له الأعرابيّ: أ هو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة و لم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابيّ: أ هو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد الله (عليه السّلام): هو في عنقه. قال: أو لم يقل: و كلّ مفت ضامن؟! «٢». بناءً على أنّ المفتي عبارة عن مطلق من ينقل الحكم، فيشمل المجتهد و الناقل كلاهما.

قال: بل ورد في بعض الأخبار «٣» أنّ كفارة تقليم المحرم أظفاره على من أفتى

(١) في ص ٥٧ ٥٨.

(٢) الكافي: ٧/ ٤٠٩ ح ١، الوسائل: ٢٧/ ٢٢٠، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي ب ٧ ح ٢.

(٣) الوسائل: ١٣/ ١٦٤ ١٦٥، كتاب الحج، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام ب ١٣.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨٦

.....

بجوازه، و تدلّ عليه أيضاً صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر (عليه السّلام): من أفتى الناس بغير علم و لا هدًى من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه «١». و كذلك غيرها من الأخبار «٢» الدالّة على حرمة الفتوى بغير علم،

و ذلك لأنّ الفتوى بالإباحة في المقام أيضاً من غير علم و إن كان المجتهد أو الناقل معذورين ما داموا مشتبهين أو غافلين، إلّا أنّه إذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما إعلام الجاهل بالحال كما مرّ (٣).

أقول: الكلام في هذا الوجه تارة من حيث الكبرى، و أنّ التسيب إلى الحرام هل يكون حراماً أم لا؟ و أخرى من حيث الصغرى، و أنّ المقام هل يكون مصداقاً لتلك القاعدة أم لا؟

□

أمّا من الجهة الأولى: فسيأتى تفصيل البحث فيها في بعض مباحث النجاسات إن شاء الله تعالى.

و أمّا من الجهة الثانية: فربما يقال بعدم كون المقام من صغريات تلك القاعدة، نظراً إلى أنّ عمل العامي المباشر لترك الواجب أو فعل الحرام إن أُريد كونه مستنداً إلى الفتوى بالإباحة أو نقلها، فهو و إن كان صحيحاً إلّا أنّ ذلك يقتضى الحرمة لو كان عمداً، و المفروض خلافه. و إن أُريد استناده إلى ترك الإعلام الذي هو محلّ الكلام فهو غير صحيح؛ لعدم استناد عمل العامي إلى ترك الإعلام أصلاً، فالمقام لا يكون من صغريات قاعدة حرمة التسيب على فرض تماميتها.

و الظاهر أنّه لا مجال للمناقشة في هذه الجهة، فإنّ الفتوى أو نقلها و إن لم يكن عن عمد حتى يكون التسيب مقتضياً لحرمة، إلّا أنّ ظهوره في البقاء و الاستمرار الناشئ من البيان و ترك الإعلام أمرٌ عمدي و الفعل مستند إليه، ضرورة أنّ الفعل

(١) الكافي: ٧/ ٤٠٩ ح ٢، الوسائل: ٢٧/ ٢٠، أبواب آداب القاضي ب ٤ ح ١.

(٢) الوسائل: ٢٧/ ٢٠ ح ٣١، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي ب ٤.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد و التقليد: ٣٧٢ ٢٧٢.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨٧

.....

لا- يكون مستنداً إلى الفتوى و لو مع رفع اليد عنها و إعلام خلافها، بل هو مستند إلى الفتوى مع بقائها و عدم رفع اليد عنها، و هو يحصل بترك الإعلام كما هو ظاهر، و المفروض أنّه عمديّ، فبناءً على حرمة التسيب يكون محرّماً.

نعم، ربما يناقش في أنّ مقتضى ذلك حرمة السكوت و ترك الإعلام لا- وجوب الإعلام، كما أنّه ربما يناقش بأنّ قاعدة حرمة التسيب إنّما يكون مجراها خصوص التسيب إلى فعل المحرّم، و لا- تشمل التسيب إلى ترك الواجب لعدم كون ترك الواجب محرّماً، بل الواجب ما كان فعله واجباً، كما أنّ الحرام ما كان فعله محرّماً لا ما كان تركه واجباً.

و أمّا الروايات فيمكن المناقشة في دلالتها مضافاً إلى أنّها تختصّ بخصوص المجتهد؛ لظهور عنوان «المفتي» أو «من أفتى» في خصوص المجتهد، و لا- يشمل الناقل بمجرد أنّه صحيحه عبد الرحمن ظاهرة إمّا في ضمان كلّ مفت و لو كانت فتواه عن علم و هدى من الله، و إمّا في ضمان خصوص من كانت فتواه على خلاف الواقع عن عمد و قصد، و على أيّ فلا دلالة لها على الحرمة في المقام إلّا أن يقال: إنّ فتواه بخلاف الواقع و إن لم تكن في المقام عن عمد و اختيار، إلّا أنّ ترك الإعلام الموجب لظهورها في البقاء موجب لذلك، كما لا يخفى، و صحيحه أبي عبيدة لا دلالة لها إلّا على ثبوت وزر من عمل بفتياه للمفتي، و هذا مضافاً إلى أنّه لا يلزم الوجوب الشرعي، بل غايته اللزوم العقلي من جهة تخفيف الوزر، يكون مورده الفتوى بغير علم؛ و هو لا يشمل المقام إلّا على النحو الذي ذكرنا.

الوجه الثاني: ما أفاده في المستمسك من أنّ المستفاد من آية النفر (١) الشريفة وجوب الإعلام، حيث يترتب عليه إحداث الداعي العقلي إلى العمل بالواقع، الذي هو متعلّق بالإعلام لاختصاص الإنذار بذلك، فإذا كان المكلف غافلاً عن الحكم الكلّي أو قاطعاً بالخلاف أو متردداً على نحو يكون جهله عذراً وجب إعلامه؛ لما يترتب عليه

(١) سورة التوبة: ١٢٢ / ٩.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨٨

.....

من إحداث الداعي العقلي، و إذا كان جاهلاً جهلاً لا يعذر فيه لا يجب إعلامه.

و كذا لو انحصر الإعلام بطريق الخبر الذي لا يكون حجة في نظر السامع، فإنه لا يجب لعدم ترتب الأثر المذكور، و لا تبعد استفادة ذلك أيضاً مما تضمن أن الغرض من إرسال الرسل قطع أعداء المكلفين و إقامة الحجة عليهم؛ مثل قوله تعالى أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير و نذير «١» لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل «٢» فله الحجة البالغة «٣» و نحوه، فتأمل.

ثم إن الظاهر اختصاص هذا الصنف من الآيات بالحكم الإلزامي، فإذا كان المجهول حكماً غير إلزامي لم يجب إعلامه، و أما آية الكتمان «٤» فظاهرها وجوب الإظهار في مقام الاستعلام، سواء ترتب عليه الإنذار أم لا، و سواء أ كان الاستعلام بطريق السؤال كما في المتردد إذا سأل عن الحكم أم بمحض وجود الداعي إلى معرفة الحكم و العلم به، و إن كان غافلاً عن ذلك، سواء أ كان معتقداً لخلاف الواقع أم غافلاً عنه أم متردداً غافلاً عن وجود من يجب سؤاله، أم غير ذلك من موارد وجود الرغبة النفسانية في معرفة الحكم، و لو لم تدفع إلى السؤال للوجود المانع، فيكون بين مفاد الآية الشريفة و ما سبق العموم من وجه، و لعدم التنافي بين المفادين لكونهما من قبيل المثبتين يتعين العمل بهما معاً، و لازم ذلك وجوب البيان مع السؤال، و إن لم يكن السائل معذوراً في جهله، بل لعلها تقتضى وجوبه مع عدم اعتقاد السائل حجته الخبر، و قد عرفت عدم اقتضاء آية النفر وجوب الإعلام حينئذ.

و كيف كان، ففي فرض المسألة كما يجب على الناقل أو المفتي خطأ إخبار الجاهل، كذلك يجب على غيره من المكلفين؛ لعموم الأدلة الدالة على وجوب الإعلام «٥» انتهى.

و أنت خيرير بأن مرجع ما أفاده (قدس سره) إلى وجوب تبليغ الأحكام الشرعية و بيانها للناس و حفظها عن الخفاء و الاندرا، و لأجله صرح في ذيل كلامه

(١) سورة المائدة: ١٩ / ٥.

(٢) سورة النساء: ١٦٥ / ٤.

(٣) سورة الأنعام: ١٤٩ / ٦.

(٤) سورة البقرة: ١٤٠ / ٢، ١٥٩، ١٧٤.

(٥) مستمسك العروة: ٧٧ / ١.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٨٩

.....

بأنه كما يجب على المفتي أو الناقل خطأ إخبار الجاهل، كذلك يجب على غيره من المكلفين؛ لعموم الأدلة الدالة على وجوب الإعلام، مع أن الظاهر أن المقصود في هذه المسألة وجوب الإعلام على خصوص الناقل أو المفتي خطأ دون سائر المكلفين، مضافاً إلى اختلاف كيفية الإعلام في المقامين، فإن الإعلام هناك إنما يتحقق ببيان الأحكام الشرعية على النحو المتعارف الذي يتمكن العامي من الوصول إليه، و الإعلام هنا إنما هو بإعلام كل فرد ممن تعلم الفتوى على خلاف الواقع بأي نحو أمكن، فبين المقامين فرق

ظاهر.

و أمّا الصورة الثانية: أعنى ما إذا كانت الفتوى الواقعية غير إلزامية، و الناقل أو المجتهد نقلها بنحو الإلزام، فربما يقال بعدم وجوب الإعلام حينئذٍ، لعدم جريان قاعدة حرمة التسيب في هذه الصورة؛ لأنّ المفروض أنّ الفتوى صارت سبباً لترك أمر مباح أو فعل أمر لا يكون واجباً، و ليس شىء منهما بحرام، و أدلته و وجوب تبليغ الأحكام مضافاً إلى أنّ مقتضاها وجوب البيان بالنحو المذكور لا وجوب إيصالها إلى آحاد المكلفين مختصّة بالأحكام الإلزامية، و لا تشمل الأحكام الترخيضية، إمّا لاقترانها بالقرينة في نفسها، و إمّا لأنّ التعلّم واجب طريقي، و الوجه فيه هو التحفّظ على المصالح لثلاث فتوت، و التجنّب عن الوقوع في المفساسد، و من الظاهر عدم وجوب التعليم إمّا فيما وجب فيه التعلّم، و التعلّم إنّما يجب في خصوص الأحكام الإلزامية؛ لأنّ الأحكام الترخيضية لا يجب فيها التعلّم و التقليد.

هذا، و يمكن أن يقال بأنّ التضييق على العامى المكلف سبب ترك إعلامه بعدم الوجوب أو الحرمة مخالف لما هو المقصود للشارع المقدّس، و لكون هذه الشريعة المطهّرة سمحة سهلة، ضرورة أنّ إيقاعه في الكلفة و المشقّة من دون موجب ممّا لا يرتضيه الشارع، و أدلته و وجوب تبليغ الأحكام لا وجه لدعوى اختصاصها بالأحكام الاتزامية، خصوصاً في مثل المقام، فإنّه تارة يكون الحكم الترخيصى مسكوتاً عنه، و أخرى

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٩٠

[ابتلاء المصلّى في أثناء الصلاة بما لا يعلم حكمه]

مسألة ٣١: إذا اتّفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها و لم يتمكّن حينئذٍ من استعلامها بنى على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، و أن يعيدها إذا ظهر كون المأتمى به خلاف الواقع، فلو فعل كذلك فظهرت المطابقة صحّت صلاته (١).

يحكم مكانه بحكم إلزامى موجب لوقوع المكلف في الضيق، فإنّه لا تبعد دعوى وجوب الإعلام في الصورة الثانية ليخرج المكلف بسببه عن المشقّة و الكلفة، فتدبر جيّداً.

(١) الظاهر أنّ المراد بهذه المسألة ما إذا اتّفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها و لم يكن يعلم أو يحتمل اتّفاقها، فإنّ صورة العلم أو الاحتمال قد تقدّم البحث عنها سابقاً في المسألة الثالثة و العشرين، و في المقام إذا كان الاحتياط ممكناً بالإضافة إليه، كما إذا شكّ في قراءة الفاتحة بعد الدخول في السورة و لم يعلم أنّ حكمه عدم الاعتناء بهذا الشكّ لأجل تحقّق التجاوز عن المحلّ، أو الاعتناء به لعدم تحقّق التجاوز إمّا بالدخول في الركوع مثلاً، فالظاهر وجوب الاحتياط عليه عقلاً بناءً على القول بحرمة قطع الصلاة، كما هو المنسوب إلى المشهور (١).

و أمّا إذا لم يمكن الاحتياط، كما إذا حصل له مثل هذا الشكّ بالنسبة إلى الركن الذى تكون زيادته و نقيصته موجباً للبطلان مطلقاً عمداً و سهواً، فعلى تقدير عدم كون قطع الصلاة محرّماً، أو عدم كون الحرمة ثابتة في المقام؛ لأنّ الدليل عليها منحصر بالإجماع، و القدر المتيقّن منه غير المقام ممّا كان المكلف متمكناً من إتمام الصلاة مع الجزم بصحتها، يجوز له أن يقطع الصلاة و يأتى بصلاة اخرى فاقدة لمثل هذا الشكّ، كما أنّه يجوز له أن يبنى على أحد الطرفين بقصد السؤال عن الحكم بعد الصلاة، و أنّه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع بحيث كان الواجب عليه الإعادة يعيد صلاته، فإذا فعل ذلك و كان عمله مطابقاً للواقع أو مخالفاً له بنحو لم تكن الإعادة واجبة لا تجب عليه الإعادة، بل لا يبعد أن يقال كما مرّ بأنّه لو بنى على أحد الطرفين مطلقاً،

(١) مفتاح الكرامة: ٣/ ٤٥، جواهر الكلام: ١١/ ١٢٣، كتاب الصلاة من مصباح الفقيه: ٤٢٧، كتاب الصلاة للشيخ عبد الكريم الحائرى:

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩١

[الوكيل عن الغير يعمل على رأى مجتهده]

مسألة ٣٢: الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع أو أداء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحوها يجب عليه أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا- تقليد نفسه إذا كانا مختلفين، و أما الأجير عن الوصى أو الولي في إتيان الصلاة و نحوها عن الميت فالأقوى لزوم مراعاة تقليده لا تقليد الميت و لا تقليدهما، و كذا لو أتى الوصى بها تبرعاً أو استئجاراً يجب عليه مراعاة تقليده لا تقليد الميت، و كذا الولى (١).

و لم يقصد الإعادة على فرض المخالفة و وجوبها يحكم بصحة عمله مع المطابقة، أو مثلها إذا لم يكن ذلك مخلاً بقصد القرية، كما عرفت في بعض المسائل السابقة «١».

و أمّا لو قلنا بحرمة قطع الصلاة و شمول دليلها لمثل المقام فالطريق ينحصر بالثاني. نعم، قد عرفت في المسألة الثالثة و العشرين المتقدمة أنه بناء على هذا المبني أيضاً لو ارتكب قطع الصلاة المحرّم لا- يكون ذلك مخلاً بما هو المقصود في المقام من تحقق الامتثال و الخروج عن عهده التكليف العبادى المتوجه إليه، فإنّ حرمة قطع الصلاة أمر، و تحقق الامتثال و حصول وصف الصحة للعبادة أمر آخر، و قد وقع بينهما الخلط في بعض الكلمات فلاحظ.

(١) ربّما يقال في مقام الإشكال على ما أفاده الماتن دام ظلّه من وجوب عمل الوكيل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين ما ملخصه: أنه لا ينبغي التأمل في أنّ إطلاق الوكالة يقتضى إيكال تطبيق العمل الموكل عليه إلى نظر الوكيل. نعم، إذا اتفق التفات الموكل إلى الاختلاف في التطبيق فقد يشكل ذلك من جهة أنّ نظر الموكل مانع عن عموم التوكيل لمورد الاختلاف، و لكن يدفعه أنه و إن كان يمنع من عمومه بنظر الموكل تفصيلاً لكن لا يمنع من عمومه إجمالاً، و هو كاف في جواز العمل.

(١) في ص ٢٢٩ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٢

.....

مثلاً إذا وكله في أن يعقد له على امرأة و كان الموكل يعتقد فساد العقد بالفارسيه و الوكيل يعتقد صحته، فإنّ موضوع الوكالة و هو العقد الصحيح بإطلاقه الإجمالى ينطبق على العقد بالفارسيه، و إن كان لا ينطبق بإطلاقه التفصيلي بنظر الموكل. نعم، إذا كانت قرينه على تقييد الوكالة بالعمل بنظر الموكل أو كان ما يصلح أن يكون قرينه على ذلك لم يكن عمل الوكيل المخالف لنظر الموكل صحيحاً، و إن لم يكن كذلك فإطلاق التوكيل يقتضى جواز عمل الوكيل بنظره، و مجرد التفات الموكل إلى الاختلاف لا يكفي في تقييد إطلاق التوكيل مع وجود مقدّماته، و كذلك الكلام في الوصى فإنّ الوصاية استنباهة في التصرف بعد الممات «١».

و التحقيق أنه يقع الكلام تارة فيما هو وظيفة الوكيل و ما يجب عليه بعد قبول الوكالة و الالتزام بالفعل الموكل عليه، و أخرى في جواز اكتفاء الموكل بما عمله الوكيل بمقتضى تقليد نفسه.

أمّا الأول: فالظاهر كما أفاده المستشكل من أنه لا يجب على الوكيل إلّا ما هو الصحيح بنظره الموضوع لترتب الآثار عليه، فإنه لم يلتزم إلّا بالإتيان بالفعل الموكل عليه بنحو يكون صحيحاً موضوعاً للأثر، و المفروض أنه أتى به كذلك، و هذا لا فرق فيه بين صورتى

العلم بالاختلاف وعدمه، كما أنه لا فرق بين أن يكون العالم بالاختلاف هو الموكل أو الوكيل أو هما معاً، ولا وجه لوجوب العمل بمقتضى تقليد الموكل كما أفاده الماتن دام ظلّه، فإذا التزم بأن يعقد للموكل و يزوجه امرأة و هو يعتقد صحّة العقد بالفارسية، و زوجه كذلك فقد وفي بما هو مقتضى الوكالة و عمل بما التزم عمله.

و أما الثاني: فالظاهر أنه لا يجوز للموكل ترتيب الأثر على ما لا يراه موضوعاً للأثر، فإذا لم يكن يعتقد صحّة العقد بالفارسية و الوكيل زوجه كذلك فلا وجه لترتيب آثار الزوجية على العقد الكذائي، فإنه لا يكون وجود العقد بالفارسية عند الموكل إلا

(١) مستمسك العروة: ١ / ٨٦٨٧.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٩٣

.....

كالعدم، فلا يبقى مجال لاحتمال وجوب ترتيب الآثار عليه أصلاً.

نعم، يمكن أن يورد على ما ذكرنا بأن الجمع بين جواز اقتصار الوكيل على ما هو الصحيح بنظره غير الصحيح عند الموكل كما هو المفروض، و بين عدم جواز ترتيب الموكل آثار العمل الصحيح عليه غير وجيه، فإنه حينئذ لا يكون عمل الوكيل إلا لغواً غير موضوع للأثر، فكيف يكون العمل الموصوف بكونه لغواً موضوعاً للحكم الشرعي بالجواز، فتدبر.

و من هنا يمكن أن يقال بأن العمل الموكل عليه إذا كان راجعاً إلى تفرغ ذمّة الموكل عن التكليف المتوجه إليه، فلا وجه للاقتصار على ما هو الصحيح عنده الذي لا يؤثر في فراغ ذمّة الموكل أصلاً، كما أن الأمر في الوصي نوعاً كذلك. نعم، في المتبرع و الولي كالولد الأكبر الحكم هو تفرغ الذمّة بما هو الصحيح عندهما لا عند الميت، و ذلك لأن التكليف الوجوبي أو الاستجابي متوجه إليهما ابتداءً، بخلاف الوكيل و الوصي اللذين هما نائبان و بمنزلة الموكل و الموصي قائمان مقامه.

و أمّا الأجير، فإن كان مورد الإجارة أمراً عبادياً فمع علم الأجير بطلانها لا تصح الإجارة عليها؛ لأنه لا يتمشى منه قصد التقرب، ضرورة أنه كيف يمكن أن يقصد التقرب بما يعلم عدم كونه مقرباً مطلوباً للمولى بوجه. نعم، مع احتمال الصحّة المساق لاحتمال المطلوبية و رجائها يصح الإتيان بها كذلك، و يتمشى منه قصد التقرب بهذه الكيفية الراجعة إلى الإتيان بها برضاء المحبوبية، كما في موارد احتمال تعلق الأمر في أعمال نفسه كالإتيان بغسل الجنابة مع احتمالها.

و أما إذا كان المستأجر عالماً بالبطلان و الأجير معتقداً للصحّة فالظاهر أيضاً بطلان الإجارة، لعدم اشتمال العمل المستأجر عليه على منفعة عائدة عقلائية عند المستأجر، فأكل المال في مقابله أكل المال بالباطل، هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الإثبات، فالظاهر أنه لا يجب على الأجير عند الإطلاق إلا الإتيان

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٩٤

[اختلاف المتعاملين في التقليد]

مسألة ٣٣: إذا وقعت معاملة بين شخصين و كان أحدهما مقلداً لمن يقول بصحتها، و الآخر مقلداً لمن يقول بطلانها يجب على كل منهما مراعاة فتوى مجتهده، فلو وقع النزاع بينهما يترافعان عند أحد المجتهدين أو عند مجتهد آخر، فيحكم بينهما على طبق فتواه و ينفذ

بما هو صحيح بحسب اعتقاده و الموضوع للأثر على نحو ما مرّ في الوكالة.

و أمّا لو كان مورد الإجارة أمراً غير عبادي كما إذا استأجره لإيقاع عقد أو إيقاع فهل المعتبر حينئذٍ لزوم الإتيان بما يكون صحيحاً عنده، أو أنه لا بدّ من رعاية الصحيح عند المستأجر؟ ربّما يقال بأنّه في مقام الإثبات إن كان هناك قرينه على تقييد العلم بنظر شخص معين تعين العمل عليها و إلّا كان مقتضى إطلاق الإجارة العمل بنظر الأجير على نحو ما تقدّم في الوكيل.

و مقتضى ذلك جواز الاقتصار على الصحيح عنده و لو مع العلم بالبطلان عند المستأجر، مع أنّه يمكن أن يقال ببطلان الإجارة في هذا الفرض أيضاً، فإنّه مع العلم ببطلان العقد عند المستأجر و أنّه لا يكون موضوعاً للأثر الشرعي بوجه لا يكون العمل المستأجر عليه حينئذٍ إلّا لغواً خالياً عن الفائدة، مع أنّه يعتبر في صحّة الإجارة على المشهور «١» أن يكون في العمل المستأجر عليه منفعة عائده إلى المستأجر و نفع واصل إليه، فإذا لم يكن العقد بالفارسيّة عنده إلّا كالعدم فكيف يصحّ الاستئجار عليه و بذل المال في مقابله؟! اللهم إلّا أن يقال: إنّ مورد الإجارة ليس خصوص العقد بالفارسيّة حتى لا يصحّ الاستئجار عليه، بل إيقاع عقد صحيح بنحو كليّ. غاية الأمر أنّ الأجير اختار من مصاديقه ما يكون صحيحاً بنظره غير صحيح بنظر المستأجر، إلّا أن يناقش في صحّة الإجارة بهذه الكيفيّة الراجعة إلى كون المستأجر عليه كلياً قابلاً للانطباق على ما لا يكون فيه منفعة عائده إلى المستأجر، و التحقيق في محلّه.

(١) راجع مسالك الافهام: ٣/ ١٣٠، جواهر الكلام: ٢٢/ ١١٦ و ما بعدها.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، ص: ٢٩٥

حكمه على الطرفين، و كذا الحال فيما إذا وقع إيقاع متعلّق بشخصين، كالطلاق و العتق و نحوهما (١).

(١) في هذه المسألة وجوه بل أقوال ثلاثة:

أحدها: ما اختاره صاحب العروة (قدّس سرّه) «١» من الحكم ببطلان المعاملة من كلا-الجانبين لأنها متقوّمة بالطرفين، و معاقده و ارتباط بين الالتزامين، فلا يعقل أن يكون صحيحاً من جانب واحد، فإذا حكم بطلانه من طرف واحد فاللازم الحكم بالبطلان من كلا الطرفين.

ثانيها: ما اختاره المحقّق الأصفهاني (قدّس سرّه) «٢» في حاشية المكاسب من الحكم بصحّة المعاملة من كلا الطرفين، و جواز ترتيب الأثر عليها من كلّ من المتعاملين؛ لأنّ المعاملة أمرٌ يتقوّم بطرفي المعاملة، فإذا كانت محكومة بالصحّة من طرف واحد فمقتضى ذلك صحّتها من الطرف الآخر أيضاً للدلالة الالتزامية.

ثالثها: ما اختاره الماتن دام ظلّه و الشارحان «٣» للعروة من أنّه لا مانع من التفكيك و الحكم بصحّة المعاملة من طرف و بطلانها من الطرف الآخر، فالمعاملة عند من يرى جواز العقد بالفارسيّة و أوقعها كذلك صحيحة مؤثّرة في النقل و الانتقال، و عند من لا يرى جواز ذلك لم يؤثّر في التمليك و التملك بوجه.

و دعوى: أنّه كيف يمكن التفكيك مع العلم بطلانه، فإنّ المعاملة إذا كانت صحيحة تكون كذلك من الجانبين، و إذا لم تكن صحيحة تكون كذلك من الطرفين، و بعبارة أخرى لا يعقل تأثيرها في نقل المبيع مثلاً فقط، من دون أن تكون مؤثّرة في انتقال الثمن أو بالعكس، فكيف يمكن تحقّق التأثير بالإضافة إلى الثمن دون المثل.

مدفوعة بأنّ ذلك إنّما هو بالإضافة إلى الحكم الواقعي، فإنّ المعاملة بهذه الملاحظة لا يعقل أن تكون صحيحة و فاسدة معاً، و أمّا بالإضافة إلى الحكم الظاهري

(١) العروة: ١/ ١٩ مسألة ٥٥.

(٢) راجع حاشية المكاسب للأصفهاني: ١/ ٢٩٥ ٢٩٦.

(٣) مستمسك العروة: ١ / ٨٨ ٨٩، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٣٨٥.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٦

[معنى الاحتياط المطلق]

مسألة ٣٤: الاحتياط المطلق في مقام الفتوى من غير سبق فتوى على خلافه أو لحوقها كذلك لا- يجوز تركه، بل يجب إتمام العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى الغير الأعم فالأعلم، وأما إذا كان الاحتياط

الذى هو مفروض البحث في المقام؛ لأنّ الكلام في التقليد الذى هو أمانة شرعية و تكون نتيجة الحكم الظاهرى فلا- مانع من التفكيك كما فى سائر موارد الحكم الظاهرى، أعمّ ممّا كان مدلولاً لأمانة شرعية أو مقتضى أصل عمليّ، فإذا قامت البيّنة على كون مائع خمراً يكون شربه حراماً على ما قامت عنده البيّنة، وإذا قامت بيّنة اخرى على عدم كونه كذلك يكون حلالاً على من قامت عنده هذه البيّنة، كما أنّه إذا كان أحد الشخصين عالماً بأنّ الثوب كان فى السابق نجساً، وقد شكّ فعلاً فى طهارته، يكون مقتضى الاستصحاب الجارى فى حقّه بقاء نجاسته و وجوب الاجتناب عنه بالإضافة إلى هذا الشخص، و مقتضى أصالة الطهارة الجارية فى حقّ الشخص الآخر الذى لم يكن عالماً بحالته السابقة أنّه طاهر، و لا مانع من اجتماع الحكيم بالإضافة إلى الشخصين.

نعم، فى مثل المقام و هو المعاملة المتقوّمة بالطرفين و المضافة إلى الشخصين، أعمّ ممّا إذا كان عقداً أو إيقاعاً كالعتق و الطلاق ربّما يؤدّى التفكيك إلى الاختلاف و النزاع بين المتعاملين، فاللازم حينئذٍ الرجوع إلى الحاكم من دون فرق بين كونه أحد المجتهدين المقلّدين لهذين الشخصين أو مجتهداً ثالثاً، فيحكم بينهما على طبق فتواه و ينفذ حكمه على الطرفين، فيرتفع النزاع من البين، كما فى سائر موارد فصل الخصومة بين الشخصين، فإذا حكم الحاكم بثبوت المال الذى هو مورد الاختلاف للمدعى لا يجوز للمنكر مزاحمته و التصرّف فيه بوجهه، و لو كان عالماً بكذب المدعى و عدم كونه مالكاً للمال بوجهه، و التحقيق فى محلّه، و الظاهر هو هذا الوجه الثالث لما عرفت من وجهه.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٧

فى الرسائل العملية مسبوقةً بالفتوى على خلافه، كما لو قال بعد الفتوى فى المسألة: و إن كان الأحوط كذا، أو ملحوقاً بالفتوى على خلافه، كأن يقول: الأحوط كذا، و إن كان الحكم كذا، أو و إن كان الأقوى كذا، أو كان مقروناً بما يظهر منه الاستحباب، كأن يقول: الأولى و الأحوط كذا، جاز فى الموارد الثلاثة ترك الاحتياط (١)

(١) الفرق بين الاحتياط المطلق الذى يعبر عنه بالاحتياط الوجوبى أيضاً؛ و هو الذى يذكر فى مقام الفتوى و مكانها من غير سبق فتوى على خلافه أو لحوقها كذلك، و من غير اقتران بما يدلّ على جواز تركه و بين الاحتياط غير المطلق، الذى يعبر عنه بالاحتياط الاستحبابى؛ و هو ما يقابل الأوّل إنّما هو فى أمرين:

أحدهما: أنّ الاحتياط المطلق لا يجوز تركه و الاحتياط الاستحبابى يجوز تركه، و هذا هو الفارق المهمّ بين الاحتياطين، و الوجه فيه واضح؛ لأنّ الاحتياط المطلق إنّما قام مقام الفتوى، و قد اعترف المجتهد فيه بعدم وصوله إلى الحكم الواقعى و لو من طريق الأمانة، فلا- محيص حينئذٍ عن الاحتياط عقلاً لكون المورد من موارده، و هذا بخلاف الاحتياط غير المطلق الذى وصل المجتهد فيه إلى الحكم. غاية الأمر أنّه يحتاط للعلم بتحقيق الواقع مع عدم لزومه بنظر العقل، و هذا الفرق مصرّح به فى المتن.

ثانيهما: أنّ الاحتياط المطلق يجوز فيه الرجوع إلى الغير مع رعاية الأعم فالأعلم، و الاحتياط الاستحبابى لا يجوز فيه الرجوع إلى الغير و الوجه فيه أنّه فى مورد الاحتياط الوجوبى لا- يكون للأعلم رأى و نظر، فلا مانع من الرجوع إلى الغير الذى يكون صاحب الرأى مع

الرعاية المذكورة، ضرورة إنما دلّ على عدم جواز الرجوع إلى الغير إنما هو في مورد ثبوت الرأي للأعلم. و أما مع عدمه كما هو المفروض في مورد الاحتياط الوجوبي فلا- مانع من الرجوع إليه. و أما في الاحتياط الاستحبابي فالمفروض فيه ثبوت الفتوى و الرأي للأعلم، فلا مسوغ للعدول عنه إلى غيره بعد تعين

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٨

.....

الأعلم للتقليد.

ضرورة أنه ليس المراد الرجوع إلى الغير بالإضافة إلى الاحتياط، لما مرّ مراراً «١» من أن الاحتياط طريق ثالث في مقابل الطريقين الاجتهاد والتقليد، بل المراد الرجوع إليه بالنسبة إلى الفتوى التي تكون مسبوقه بالاحتياط أو ملحوقه به، و مع ثبوت الفتوى للأعلم و تعينه للتقليد كما هو المفروض لا مجال للرجوع إلى الغير و لو مع الرعاية المذكورة، و هذا الفرق و إن لم يقع التصريح به في المتن إلّا أنه يظهر منه باعتبار التصريح بجواز الرجوع إلى الغير في خصوص الاحتياط المطلق الظاهر في عدم الجواز في مقابله.

نعم، هنا شيء قد وقع البحث عنه سابقاً في ذيل المسألة الحادية عشر المتقدمة؛ و هو أن ما اشتهر من جواز الرجوع إلى غير الأعلم في الاحتياطات الوجوبية المطلقة للأعلم، هل يكون تماماً على إطلاقه، أو أن جواز ذلك إنما يختص بما إذا كان منشأ الاحتياط الوجوبي عنده عدم تمامية الاستنباط عنده و عدم كماله لديه؟ و أما إذا كان المنشأ عدم تمامية الأدلة للحكم بأحد الطرفين أو الأطراف عنده فلا يجوز الرجوع إلى الغير الذي تكون فتواه تعين أحدهما أو أحدها أو التخيير، و ذلك لأنّ مستند رأي غير الأعلم حينئذ يكون باطلاً بنظر الأعلم مخدوشاً عنده، غير قابل للاستناد إليه و الحكم على طبقه، و هذا أمرٌ يكون للأعلم فيه النظر و الرأي، حيث إنّه يرى ذلك و يعتقد البطلان، فلا مجال حينئذٍ للحكم بجواز الرجوع إلى الغير.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدم تمامية الدليل عند الأعلم لا يوجب بطلان الحكم و فتوى الغير عنده، ضرورة أنّه مع ثبوت البطلان لا يبقى مجال للاحتياط، بل يوجب عدم صلاحيته للاستناد مع احتمال كون الحكم الواقعي مطابقاً لمدلوله و موافقاً لمفاده، و عليه فلا وجه لما ذكر من ثبوت الرأي للأعلم، فإنّه لا- رأي له أصلاً، بل يمضى على طبق الاحتمال و يجرى على ما هو مقتضى حكم العقل من الاحتياط.

(١) في ص ١٦٨.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد والتقليد، ص: ٢٩٩

.....

و بعبارة اخرى البطلان الذي يعتقده الأعلم إنما هو بطلان الدليل؛ بمعنى عدم صلاحيته للاستناد في مقام الفتوى لا بطلان مضمونه و كونه مخالفاً للواقع، و الرأي الذي يمنع عن الرجوع إلى الغير إنما هو الرأي بالإضافة إلى الحكم الشرعي و الاعتقاد بالنسبة إليه، و لو من طريق أمانة أو أصل، و الذي يكون ثابتاً في الاحتياطات الوجوبية المفروضة هو الأول دون الثاني، و عليه فيبقى ما اشتهر من جواز الرجوع إلى غير الأعلم في مطلق الاحتياطات المطلقة على حاله من الصحة و التمامية، فافهم و اغتنم.

و قد وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق بيد العبد المفتاق إلى رحمة ربه الغني: محمد الموحدي النكراني، الشهير بالفاضل ابن العلامة الفقيه الفقيه آية الله المرحوم الفاضل النكراني قدس سره القدوسي، و حشره الله مع من يحبّه و يتولاه من النبي و الأئمة المعصومين صلوات الله عليه و عليهم أجمعين و الرجاء من فضل الله و كرمه أن يكون مقبولاً عنده، و إن كان غير لائق للقبول، و أن يوفقني

لإتمام هذا الشرح، وإن كانت الموانع غير معدودة و المصائب الفردية و الاجتماعية، الدينية و الدنيوية متعددة، و الرجاء من القراء أن ينظروا إليه بعين الإغماض، فإنه ليس المعصوم إلا من عصمه الله تعالى من الإفراط المعدودة المخصوصة.

و كان ذلك في يوم الجمعة الخامس و العشرين من شهر ربيع المولود من سنة ١٣٩٤ من الهجرة النبوية، على مهاجرها آلاف الشاء و التحية في بلدة «يزد» المعروفة بدار العبادة، و أنا مقيم فيها بالإقامة المؤقتة الإجبارية، و لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً إن شاء الله تعالى.

لنكراني، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الاجتهاد و التقليد، در يك جلد، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، دوم، ١٤١٤ هـ ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أُمَّرْنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفي مصباحها، بل تتبع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلمية و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينية، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المبتدلة أو الرديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامع ثقافية على أساس معارف القرآن و اهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إناله المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهرية، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقية و مكتبية، قابلة للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الدينية، السياحية و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدة مواقع أخرى

ه) إنتاج المنتجات العرضية، الخطابات و... للعرض فى القنوات القمرية

و) الإطلاع و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعية، الاخلاقية و الاعتقادية (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعية و اعتبارية، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جَمكران و...

ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسه " الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين فى الجلسه

ى) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنه

المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رمضان" و "مفتق" و فائى/ "بنايه" القائمية

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزانية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكومية، و غير ربحية، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينية و العلميه الحالية و مشاريع التوسعه الثقافية؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

